

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

لِلَّهِ الْحُكْمُ وَالْحُسْنَى الْمَرْدُوْفَةُ
السَّيِّدُ مُحَمَّدُ حَسَنُ الصَّدَقَاتِيُّ

أَمْبَدَانَج

صَحَّحَهَا وَعَلَقَ عَلَيْهَا
عَلَامُ زَرَادَهُ الْفَرِيدُ الْمُضْفِلُ



-
- الطباطبائی، محمدحسین، ۱۲۸۱ - ۱۲۶۰، نهایة الحکمة (تألیف: محمدحسین طباطبائی، تصحیح و تعلیق: غلامرضا قیاضی، تتم: مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی)، ۱۲۸۵، چ. (مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی)، ۱۳۷۴: ۵۰، چ. (فاسخه: ۵)، کتابخانه به صورت زیرنویس.
۱. طباطبائی، محمدحسین، ۱۲۸۱ - ۱۲۶۰، نهایة الحکمة - نقد و تفسیر - ۲. فلسفه اسلامی، الف: غلامرضا قیاضی، ۱۲۷۸، - تصحیح، ب: عنوان: نهایة الحکمة، چ: عنوان.
-



نهاية الحكمة

المجلد الرابع

صحما وعلق عليها

غلام رضا الفياضي

تسهيلات مؤسسة موزشی و پژوهشی آماده خمینی

١٣٨٦



۵.
۵.
۱۷۸۲-۱۷

شماره رسیف
شماره موصوعی

■ نهایة الحکمة (جلد چهارم)

● تصحیح و تعلیق: غلامرضا فیاضی

● ناشر: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)

● چاپ: ظهرور

● نوبت و تاریخ چاپ: چهارم، زمستان ۱۴۸۶

● شمارگان: ۲۰۰۰

● قیمت: ۲۸۰۰ تومان

۰ دفتر مرکزی: قم، خیابان شهداء، کوی ممتاز، بلاک ۲۸
تلفن و مخابرات: ۰۳۵۱-۷۷۷۲۲۲۶

۰ شعبه مؤسسه امام خمینی (ره): قم، بلوار امام رضا، بلوار جمهوری اسلامی، مؤسسه آموزش و پژوهش امام خمینی (ره)
تلفن: ۰۳۵۱-۲۹۲۲۲۲۸ - داخلی: ۶۲۹

فهرست المطالع

المرحلة الحادية عشرة في العقل والماقل والمعقول

الفصل الأول: في تعريف العلم، وانقسامه الأولي، وبعض خواصه	٩١٧
الفصل الثاني: في اتحاد العالم بالمعلوم، وهو المعنون عنه باتحاد العاقل بالمعقول	٩٣٥
الفصل الثالث: في انقسام العلم الحصولي إلى كليٍّ وجزئيٍّ، وما يتصل به فروع	٩٤٥
الفصل الرابع: ينقسم العلم الحصولي إلى كليٍّ وجزئيٍّ بمعنى آخر	٩٥٩
الفصل الخامس: في أنواع التعلق ذكرنا أنَّ العقل ثلاثة أنواع	٩٦٥
الفصل السادس: في مواقب العقل	٩٦٩
الفصل السابع: في مفهِّم هذه الصور العلمية	٩٧٣
الفصل الثامن: ينقسم العلم الحصولي إلى تصور وتصديق	٩٧٩
الفصل التاسع: ينقسم العلم الحصولي إلى بديهيٍّ ونظريٍّ	٩٨٥
الفصل العاشر: ينقسم العلم الحصولي إلى حقيقتيٍّ واعتباريٍّ	٩٩٩
الفصل الحادي عشر: في العلم الحضوري، وأنَّه لا يختنق بعلم الشيء بنفسه	١٠١٣
الفصل الثاني عشر: كلٌ مجَّد فإنه عقل و عاقل و معقول	١٠١٧
الفصل الثالث عشر: في أنَّ العلم بذاته طريق العلم بسببه و	١٠٢١
الفصل الرابع عشر: في أنَّ العلوم ليست بذاتية للنفس	١٠٢٧
الفصل الخامس عشر: في انقسامات آخر للعلم	١٠٣١

المرحلة الثانية عشرة في ما يتعلَّق بالواجب الوجود عزَّ اسمه من المباحث *

الفصل الأول: في إثبات الوجود الواجبي [ببرهان المصدقين]	١٠٣١
الفصل الثاني: في بعض آخر متأثِّرٍ أقيم على وجود الواجب تعالى من البراهين	١٠٥١

الفصل الثالث: في أن الواجب لذاته لا ماهية له.....	١٥٦
الفصل الرابع: في أن الواجب تعالى بسيط، غير مركب من أجزاء خارجية و لا ذهنية.....	١٧٣
الفصل الخامس: في توحيد الواجب لذاته و أنه لا شريك له في وجوب الوجود.....	١٨٥
الفصل السادس: في توحيد الواجب لذاته في ربوبيته، و أنه لا رب سواه.....	١٩١
الفصل السابع: في أن الواجب بالذات لا مشارك له في شيء من المفاهيم.....	١١٠
الفصل الثامن: في صفات الواجب بالذات على وجه كلي و انتقامها	١١٧
الفصل التاسع: في الصفات الذاتية و أنها عين الذات المتعالة.....	١١١
الفصل العاشر: في الصفات الفعلية و أنها زائدة على الذات	١٢١
الفصل الحادي عشر: في علمه تعالى.....	١٢٥
الفصل الثاني عشر: في العناية والقضاء والقدر.....	١٣٧
الفصل الثالث عشر: في قدرته تعالى	١٤١
الفصل الرابع عشر: في أن الواجب تعالى مبده لكل ممكן موجود و هو المبحث المعنون	١٤٣
الفصل الخامس عشر: في حياته تعالى	١٤٨
الفصل السادس عشر: في الإرادة والكلام.....	١٤٨
الفصل السابع عشر: في العناية الإلهية بخلقه و أن النظام الكوني في غاية ما يمكن من	١٤٩
الفصل الثامن عشر: في الخير والشر ودخول الشر في القضاء الإلهي	١٥٥
الفصل التاسع عشر: في ترتيب أفعاله و هو نظام الخلقة	١٥٧
الفصل العشرون: في العالم العقلي و نظامه و كيفية حصول الكثرة فيه	١٥٩
الفصل الحادي والعشرون: في عالم المثال	١٦٢
الفصل الثاني والعشرون: في العالم المادي	١٦٩
الفصل الثالث والعشرون: في حدوث العالم	١٧٤
الفصل الرابع والعشرون: في دوام الفيض	١٧٥

المرحلة الحادية عشرة

في العقل والعادل والمعقول

والمأذوذ في العنوان وإن كان هو العقل، الذي يطلق
اصطلاحاً على الإدراك الكلّي دون الجزئي، لكن
البحث يعمّ الجميع. وفيها خمسة عشر فصلاً

قوله ^{عليه السلام} ولكن البحث يعم الجميع.

كان الأولى أن يقول: لكن أريد منه هنا معناه اللغوي، وهو مطلق العلم والإدراك،
الذي يعمّ العلم الحصولي - سواء كان جزئياً أم كلياً - والحضوري. وقد صرّح
بإرادة مطلق العلم من العقل في عنوان الفصل الثاني بقوله: «في اتحاد العالم
بالمعلوم، وهو المعنون عنه باتحاد العاقل بالمعقول».

الفصل الأول

في تعريف العلم، وانقسامه الأولي، وبعض خواصه وجود العلم ضروري عندنا بالوجودان^١، وكذلك مفهومه بدجوي لنا^٢؛ وإنما نريد بالبحث في هذا الفصل الحصول على أخص خواصه^٣. فنقول: قد تقدم في بحث الوجود الذهني أن لنا علمًا بالأشياء الخارجة عنا في الجملة، يعني أنها تحضر عندنا بما هياتها بعينها، لا بجوداتها الخارجية التي تترتب عليها آثارها الخارجية؛ فهذا قسم من العلم، ويسمى علمًا حصولياً. ومن العلم أيضًا، علم الواحد منا بذاته التي يشير إليها ويعبر عنها بـ«أنا»^٤؛ فإنه

١- قوله تعالى: «وَجْدَنَاهُ عِنْدَنَا بِالْوَجْدَانِ»

العلم بكلام قسميه من الوجوديات؛ حيث إن كل واحد منا يجد في ذهنه مفاهيم، وهذه المفاهيم من جهة أنها حاكية بالذات لما وراءها علوم حصولية، ومن جهة أنها بأنفسها حاضرة عند النفس - وليس علم النفس بها بانتزاع مفهوم عنها - علم حضوري. وأيضاً كل واحد منا يدرك وجود نفسه، وهو أيضاً علم حضوري، ويتزع عنده مفهوم «أنا» وهو علم حصولي.

٢- قوله تعالى: «كَذَلِكَ مَفْهُومُهُ بَدِيْهِيْنَاهُ».

التعبير بالمفهوم تلوين إلى ما سألي في الفصل الخامس من أنَّ العلم بما هو علم لاماهية له.

٣- قوله تعالى: «أَخْصَ خَواصَهُ».

أي: أخص عوارضه وآثاره. والمراد بهعارض الذي يساويه، أو المراد أعرف خواصه. فالخاصة على الأول بمعنى الخارج المحمول؛ وعلى الثاني بمعناها المنطقي، ومراده^٥ من أخص خواص العلم هو كونه حضور مجرد لمجرد.

٤- قوله تعالى: «يُشَيرُ إِلَيْهَا وَيَعْبُرُ عَنْهَا بِلَأْنَا».

قوله تعالى بـ«أنا» متعلق بكل من «يشير» و «يعبر» من باب التنازع.

لا يليه عن نفسه، ولا يغفل عن مشاهدة ذاته، وإن فرست غفلته عن بدنها، وأجزانه، وأعضائه.^٥

وليس علمه هذا بذاته، بحضور ماهية ذاته عند ذاته، حضوراً مفهومياً، وعلمأً

ـ قوله تعالى: «وَإِنْ فَرَضْتَ غُفْلَتَهُ عَنْ بَدْنِهِ وَأَجْزَائِهِ وَأَعْضَائِهِ».

وقد جعل الشیخ هذا الإدراک دليلاً على وجود النفس.

قال في الفصل الأول من النط الطالث من الإشارات والتنبيهات:

ـ [ارجع إلى نفسك وتأمل هل إذا كنت صحيحاً، بل وعلى بعض أحوالك غيرها بحيث تفطن للشيء، فطنة صحيحة، هل تغفل عن وجود ذاتك و لا تثبت نفسك؟! ما عندي أن هذا يكون للمستبصر، حتى أن النائم في نومه والسكنان في سكره لا يعزب ذاته عن ذاته وإن لم يثبت تمثله لذاته في ذكره، ولو توهمت أن ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحة العقل والهيبة، وقد فرض أنها على جملة من الرفع والهيبة لا تبصر أجزائها ولا تتلامس أعضاؤها، بل هي منفرجة و معلقة لحظة ما في هواء طلق، وجذنها قد غفلت عن كل شيء إلا عن ثبوت إيتها انتهى.

ـ وقال المحقق الطوسي رحمه الله في شرحه:

ـ قوله: يريد أن يتبه على وجود النفس الإنسانية، بأن الإنسان الكامل الإدراک وغير كامله الذي يختل إدراكه إنما بالحواس الظاهرة، كالنائم، وإنما بالحواس الظاهرة والباطنة جمعياً، كالسكنان، بشرط أن يكون له مع ذلك فطنة صحيحة، لا يغفل عن وجود ذاته، ثم زاد أيضاً بفرض حالة للإنسان لا يدرك فيها شيئاً غير ذاته، وهو أن يترهم أنه خلق أول خلقه، حتى لا يكون له تذكر أصلاً، وشرط كونه صحيح العقل، ليتبه لذاته، وكونه صحيح الهيبة، لذا يؤذيه مرض، فيدرك حالاً لذاته غير ذاته، وكونه بحيث لا يبصر أجزاء، لذا يدرك جملة فيحكم بأنه هي، ولا يتلامس أعضاؤها، لذا يحس بأعضائه؛ بل منفرجة و معلقة في هواء طلق - بفتح الطاء و سكون اللام - أي غير محسوس بكيفية غريبة فيه، من حر أو برد. يقال: يوم طلق وليلة طلاقة: إذا لم يكن فيه حر ولا فرق ولا شيء يؤذى. وإنما اشتراط كون الهواء طلاقاً، لذا يحس بشيء خارج عن جسده أيضاً، فإن الإنسان في مثل الحالة المذكورة يغفل عن كل شيء كأعضائه الظاهرة والباطنة، وككونه جسماً ذو أبعاد، وكتواباته وقوامه، وكالأشياء الخارجية عنه جميعاً إلا عن ثبوت ذاته فقط. فإذاً أول الإدراکات على الإطلاق وأوضحتها هو إدراک الإنسان نفسه انتهى.

حصلنا: لأنَّ المفهوم الحاضر في الذهن كيفما فرض، لا يأبى بالنظر إلى نفسه الصدق على كثرين؛ وإنما يتشخص بالوجود الخارجي^٧؛ وهذا الذي يشاهده من نفسه، ويعبر عنه «أنا»، أمر شخصي بذاته، غير قابل للشراكة بين كثرين؛ وقد تحقق أنَّ التشخيص بالوجود^٨: فعلمنا بذاتنا إنما هو بحضورها لنا بوجودها الخارجي، الذي هو عين وجودنا الشخصي المترتب عليه الآثار.

وأيضاً: لو كان الحاضر لذواتنا عند علمنا بها، هو ماهية ذاتنا، دون وجودها، والحال أنَّ لوجودنا ماهية قائمة به، كان لوجود واحد ماهيتان موجودتان به^٩، وهو

٦- قوله تعالى: «لَا يأبى بالنظر إلى نفسه الصدق على كثرين» جزئية العلم الحسني والخيالي إنما هي من جهة اتصالهما بالخارج، وإلا فكلُّ منها أيضاً بالنظر إلى نفسه كليًّا، كما مرَّ في الفصل الثالث من المرحلة الخامسة، وسيأتي في الفصل الثالث من هذه المرحلة أيضاً.

٧- قوله تعالى: «إنما يتشخص بالوجود الخارجي». يتحمل وجهين:

الأول: أنَّ المفهوم إنما يتشخص إذا وجد في الخارج، و مادام في الذهن فهو كذلك.
الثاني: أنَّ المفهوم إنما يتشخص من جهة اتصاله بالوجود الخارجي، على ما سيأتي في الفصل الثالث، من أنَّ العلم الحسني والخيالي أيضاً في أنفسهما كليان.

٨- قوله تعالى: «قد تحقق أنَّ التشخيص بالوجود» راجع الفصل الثالث من المرحلة الخامسة.

٩- قوله تعالى: «كما لوجود واحد ماهيتان موجودتان به»

هذا فرداً من ماهية واحدة - حيث إنَّ كلاًّ منها ماهية النفس - وقد تقدم في الفصل الثاني من المرحلة الأولى أنَّ مثل الشيء هو ما يشاركه في الماهية النوعية، وإن شئت فقل: ماهيتان بشرط شيء مشاركان في الذات متغيرتان في الشرط. هذا، ولكن برد عليه: أولاً: النفس بعلمنا الحضوري بالنفس، الذي لا يسع لأحد انكاره.

اجتئاع المثلين، وهو عمال. فإذا علمنا بذواتنا بحضورها لنا و عدم غيابها عنّا بوجودها الخارجي، لا بعاليتها فقط. وهذا قسم آخر من العلم، ويسمى العلم الحضوري.

و انقسام العلم إلى التسمين قسمة حاصرة؛ فحضور المعلوم للعالم إنما بعاليته^{١٠}، و

^٦ و ثانيةً: أن الماهيتين لم ترجمدا بوجود واحد؛ فإن إحداهما وجدت بوجود العالم الذي هو المعروض والمحل للعلم، و ثالثهما وجدت بوجود العلم، وهو عرض أو صورة تعلق في ذلك الم محل.

وثالثاً: أن الموجود بوجود العلم ليس هو ماهية النفس بالحمل الشائع، بل الموجود به بالعمل الشائع ماهية العلم، كيأن كان أو جوهراً، وليس الموجود من ماهية النفس إلا مفهومه وما هو ماهيته بالحمل الأولي؛ و اجتماع المثلين إنما يلزم فيما لو وجدت ماهيتان بالعمل الشائع بوجود واحد. وقد مر في الفصل الثالث من المرحلة الثانية أن المفهوم إنما يكون ماهية إذا كان الوجود المتنزع عنه يطرد العدم عنه، وجود النفس إنما يطرد العدم عن ماهيتها، وأيّما عن المفهوم الحاضر عندها فلا.

١٠- قوله ^٦: «حضور المعلوم للعالم إنما بعاليته»

أي: فإن حضور المعلوم للعالم إنما بعاليته، فالفاء للسببية.

و حاصل الاستدلال: أن الشيء لا يخلو إنما وجود لا ماهية له، كالواجع تعالى، أو مركب من الوجود والماهية، وليس هناك في الشيء أمر وراء الماهية والوجود يتعلق به العلم؛ فالعلم لا يخلو إنما أن يكون بحضور وجود المعلوم، أو بحضور ماهيته؛ و لا ثالث لهما.

ولكن تعريف العلم الحصولي بحضور المعلوم للعالم بعاليته، والعلم الحضوري بحضوره له بوجوده لا يخلو من المناقضة.

أما تعريف العلم الحصولي بما ذكر فلوجو:

أولها: ما تبيّن في محله من عدم كون الوجود الذهني للشيء ماهيته، بل إنما هو مفهومه.
ثانيها: أن القائل بأصالة الماهية، كشيخ الإشراق، يرى أن علم المجرد بذاته وصفاته وآثاره، وعلم العلة بعمولها، وعلم المعلوم المجرد بعلته، حضوري، مع أنه لا حقيقة عنده للوجود حتى

هو العلم المحسولي، أو بوجوده، وهو العلم الحضوري.
هذا ما يؤدّي إليه البدوي^{١١}، من انقسام العلم إلى المحسولي والحضورى، والذي

٦٨ يحضر عند العالم.

ثالثها: أن علم النفس بالماهية الحاضرة عنده - على ما يعتقدون - علم حضوري مع أنه علم بالماهية.

و أمّا تعريف العلم الحضوري فلأنه يستلزم أن لا يبقى موقع للعلم الحضوري على القول بأصالة الماهية، مع أن الإشارتين مع ذهابهم إلى أصالة الماهية يعتقدون بأنواع من العلم الحضوري، كما أشرنا إليه آنفاً، فالحق أن يقال: إن العلم إن كان بالشيء بلا واسطة حاكِي يحكيه فهو علم حضوري، وإن كان بواسطته فهو علم حضوري، وعلى ما ذكرنا يعمّ الحضوري علمنا بالواجب، وبالرُّجود الرايبط، بل بكل وجود من حيث وجوده وصفات وجوده، وبالأعدام، وكذا علمنا بصفات المفاهيم والماهيات الموجودة في الذهن - المعتبر عنها بالمعقولات الثانية المنطقية - و تقسيم العلم الحضوري إلى حقيقي و اعتباري، و عَدَ ما لا يكون ماهية من قسم الاعتباري، لا يجدي شيئاً، سيماً بعد القول بأصالة الوجود وكون الوجود وصفاته موجودة في الخارج حقيقة، وكون مفاهيمها حاكية عن تلك الحقائق الخارجية.

١١. قوله ^{نهج}: «هذا ما يؤدّي إليه النظر البدوي»

أي: هذا الذي ذكرنا من كون العلم الحضوري ماهية انتزاعها الذهن عن الوجود الخارجي - فالوجود الخارجي هو الوجود الذي يترتب عليه الآثار، والموجود الذهني هو الماهية المنتزع عنه من دون أن يترتب عليها الآثار - هو الذي يؤدّي إليه النظر البدوي.

و أمّا النظر الدقيق، فيقتضي أن يكون العلم الحضوري مفهوماً منتزعًا عن معلوم حضوري، و تصدّى المصطف ^{نهج} لتبين هذا الأمر بتمهيد مقدمة هي إثبات أن الصورة العلمية مجردة.

قوله ^{نهج}: «هذا ما يؤدّي إليه النظر البدوي»

يفترق النظر البدوي عن النظر الدقيق في أمور:

١- أنه على الأُول هناك أمران: صورة ذهنية هي المعلوم بالذات، و وجود خارجي متعلق بالماهية معلوم بالعرض، وعلى الثاني هناك أمور ثلاثة: صورة ذهنية هي معلومة بالذات، و جوهر

يهدي إليه النظر العميق^{١٢}، أنَّ الحصوليَّ منه أيضًا ينتهي إلى علم حضوريَّ^{١٣}. بيان ذلك: أنَّ الصورة العلمية كيفما فرضت^{١٤} مجردة من المادة عارية من القوَّة؛ و

٦- مجرد مثاليٍ أو عقليٍ معلوم بالعلم الحضوري، و وجود خارجيٍ متعلق بالمادة هو المعلوم بالعرض.

٧- أنه على الأُول تنتزع الصورة الذهنية عن الموجود الخارجيٍ وهو المعلوم بالعرض، وعلى الثاني تنتزع عن الجوهر المجرد المثاليٍ أو العقلي.

٨- على الأُول ينقسم العلم الحصولي إلى قسمين: مأخوذ من علم حضوريٍ كالعلم بعافية النفس و صفاتها، وغير مأخوذ منه كعلمنا بالأشياء الخارجة عن وجود النفس، وأنا على الثاني فكل علم حضوريٍ مأخوذ من علم حضوريٍ.

٩- على الأُول قد يتزعَّ المفهوم، وهو العلم الحصولي، من أمر غائبٍ عن العقل، وعلى الثاني لا يتزعَّ إلا من أمر حاضرٍ لدى العقل.

١٠- قوله تعالى: **وَالَّذِي يَهْدِي إِلَيْهِ النَّظَرُ الْعَمِيقُ**

ظاهره وإن كان قد يوهم أنَّ النظر العميق ينفي وجود العلم الحصولي، ويحصر العلم في الحضوريٍ، لكن مراده **يَهْدِي إِلَيْهِ** أنَّ العلم الحصولي ليس كما يترهُم من أنه حصول صورة الأشياء المادَّية في الذهن، بل إنما هو حضور صور مجرَّدات نشاهدها بالعلم الحضوريٍ، فلا يتزعَّ من المادَّيات، بل من تلك المجرَّدات. كما يدلُّ على ذلك قوله في الفصل الثالث مشيرًا إلى ما ذكره هنا: «لكن للنفس علم حضوريٍ بنفسها، تناك به نفس وجودها الخارجيٍ و تشاهده، فتأخذ من معلومها الحضوريٍ صورة ذهنيةٍ؛ كما تأخذ سائر الصور الذهنية من معلومات حضوريةٍ، على ما تقدَّم». انتهى.

١١- قوله تعالى: **يَنْتَهِي إِلَى عِلْمٍ حَضُورِيٍّ**

الظاهر من التعبير بالانتهاء أنَّ العلم الحصولي مسبوق بعلم حضوريٍ، لأنَّه هو نفسه، كما قد يتراوَى من بعضهم.

١٢- قوله تعالى: **كَيْفَمَا فَرَضْتَ**

أي: حسيَّة كانت أو خيالية أو عقلية.

ذلك لوضوح أنها، بما أنها معلومة، فعلية¹⁵ لا قوّة فيها لشيء البتة - فلو فرض أي تغيير فيها¹⁶ كانت الصورة الجديدة مبادلة للصورة المعلومة سابقاً¹⁷ - ولو كانت الصورة العلمية مادّية لم تأب التغيير.

^{١٨} و أيضاً لو كانت مادّة، لم تفقد خواص المادّة اللازمّة، وهي: الانقسام^{١٨}

^{١٥}- قوله تعالى: «وَذَلِكَ لِوضُرُّ أَنْهَا يَمَا أَنْهَا مَعْلُومَةٌ، فَعَلَيْهَا».

ووجه الوضوح أنه من الوجدياتيات، فالنفس تجد أن الصورة العلمية من البذرة مثلاً لا تقوى على أن تصير صورة شجرة، ويسيرح في بذلك في ذيل هذا الفصل بقوله: «فإنما نجد بالرجلان أن الصورة العلمية من حيث هي لا تقوى على صورة أخرى، ولا تقبل التغيير عما هي عليه من الفعلية، انتهى». وقد جاء مثله في الفصل الأول من المجلة العادمة عشرة من بداية الحكمة.

١٦- قوله تعالى: «فَلَوْ فَرِضْ أَيْ تَغْيِيرَ فِيهَا»
أَيْ: فَإِنَّه لَوْ فَرِضْ، فَالْفَاءُ لِلْسُّسْتَانِ.

قوله [١]: وكانت الصورة الجديدة مبادئها للصورة المعلومة سابقاً، أي: لا يكون وجوداً واحداً متصلة، وأيضاً لا يوجد في الثاني شيء من الأول، وإذا كان كذلك فالنفي؛ فإن النفي يتوقف على أن يكون هناك أمر مشترك بين المعتبر والمعتبر إليه يصح به أن الأول تحوّل إلى الثاني، كما في الكون والفساد، أو يكون هناك موجود واحد سبّال لا يوجد منه حد إلا و قد زال الحد السابق منه، كما في الحركة. والدليل على مبادئهما بالمعنى المذكور أن الصورة الأولى باقية عند حدوث الصورة الجديدة، بحيث يقاس العقل بينهما ويحكم بوجود المفاجئة بينهما، والتصديق من دون تصور الطرفين محال. ولو تغيرت الأولى إلى الثانية لم تكن موجودة بالفعل، كماتيري في، تغير النطفة علقة والذرة شجرة.

١٨- قوله تعالى: «هي الانتقام»

المراد من الانقسام هو الانقسام النككي المعتبر عنه بالقسمة الخارجية. وأما الانقسام الوهعي والعقلاني، فلا يخفى أنهما لا يختصان بالمادةيات؛ لأنَّ المجردات المثالية أيضاً تقبلهما، لمكان اشتمالها على الكتم.

والزمان، والمكان. فالعلم بما أنه علم لا يقبل النصف والثلث مثلاً^{١٩}؛ ولو كان منطبعاً في مادة جسمانية، لانقسم بانقسامها؛ ولا يتقييد بزمان^{٢٠}؛ ولو كان مادياً - وكل ماديٌ متحرك^{٢١} - لتغير بتغير الزمان؛ ولا يشار إليه في مكان^{٢٢}؛ ولو كان مادياً، حلّ في مكان.

١٩- قوله تعالى: «فالعلم بما أنه علم لا يقبل النصف والثلث مثلاً»

هذا في غير العلم الجزئي بالمقادير واضح. وأما في الصور الحاصلة من المقادير في أذهاننا، وهي علمنا بها، فيدلُّك على عدم انقسامها أنك بعد توهم تقسيم صورة مقداربة بقسمين مثلاً، تحكم بأنَّ ذيتك القسمين يساويان تلك الصورة قبل القسمة؛ ولو لأنَّ الصورة المقداربة الأولية باقية، لم يتيسر هذا الحكم؛ فإنَّ القاضي لابدُ وأنْ يحضره المقصري عليهما. فيعلم من هذا أنَّ الصورة الأولية لم تنقسم، بل إنما توهم انقسامها بإنشاء صور مقداربة كلَّ واحدة منها أصغر منها ومجموعها تساوياً.

قوله تعالى: «فالعلم بما أنه علم»

أي: لكنَّ العلم بما هو علم لا يقبل الانقسام.

٢٠- قوله تعالى: «ولا يتقييد بزمان»

قال تعالى في «الميزان» عند تفسير الآيات الخمس الأولى من سورة البقرة: «العلم بما أنه علم لا يقبل مكاناً ولا زماناً، والدليل عليه إمكان تعقل الحادثة الجزئية الواقعه في مكان معين و زمان معين، في كل مكان و كل زمان، مع حفظ العبيتية». انتهى. وسيصرح تعالى بمثله في الزمان بعد صفحة و نصف بقوله: «و من الدليل على ذلك أناكثيراً ما...» انتهى.

٢١- قوله تعالى: «كل مادي متتحرك»

سواء كان جوهراً أم عرضاً، كما مرَّ في الفصل الثاني من المرحلة التاسعة.

٢٢- قوله تعالى: «ولا يشار إليه في مكان»

إن قلت: عدم إمكان الإشارة إليه في مكان لا يدلُّ على عدم كونه في مكان.

قلت: إذا كان الشيء حاضراً لدينا أشدَّ الحضور، كالصورة العلية، ولم يمكن لنا الإشارة إليه في مكان، دلَّ ذلك على عدم كونه ذامكان.نعم إن كان الشيء غائباً عننا، فعدم إمكان الإشارة إليه في مكان لا يدلُّ على عدم كونه في مكان.

فإن قلت^{٢٣}: عدم انقسام الصورة العلمية بما أنها علم، لا ينافي انطباعها في جسم - كجزء من الدماغ مثلاً - و انقسامها بعرض المجل^{٢٤}: كما أن الكيفية - كاللون العارض لسطح جسم - تأتي الانقسام بما أنها كيفية^{٢٥} و تنقسم بعرض المجل. فلم لا يجوز أن تكون الصورة العلمية مادّية، منطبعة في عمل، منقسمة بعرض محلّها، و خاصة بناء على ما هو المعروف، من كون العلم كيفية نفسانية؟!^{٢٦} وأيضاً انطباق العلم على الزمان - و خاصة في العلوم الحسية والخيالية - مما لا ينبغي أن يرتاب فيه، كإحساس الأعمال المادّية في زمان وجودها.^{٢٧}. وأيضاً اختصاص أجزاء من الدماغ بخاصة العلم - بحيث يستقيم باستقامتها، و

٢٣- قوله تعالى: «فَإِنْ قُلْتَ»

لا يخفى عليك: أنه وإن كان ناظراً إلى ردة الدليل الثاني بإثبات الانقسام والزمان والمكان للصورة العلمية، إلا أنه يرده بالدليل الأول أيضاً؛ فإن الصورة العلمية إذا كانت قابلة للقسمة بتبع محلّها، ثبت أن فيها قرنة التغيير؛ فإن القرنة في الأعراض المادّية إنما هي قرنة محلّها، و إلا فهي بسيطة، وليس مرئية من مائة و صورة، ولا حامل للقرنة إلا المائة.

٢٤- قوله تعالى: «وَ انقسامها بعرض المجل»

أي: يتبعه، فإن العرض المادّي ينقسم حقيقة بانقسام محلّه. مضافاً إلى أن الانقسام بالعرض لا ينفع المعتبر، إذ الانقسام بالعرض لا يكون بالحقيقة انقساماً، فلا ينتمل به ما ذكر في البرهان من عدم انقسام الصورة العلمية.

٢٥- قوله تعالى: «تَأْبِي الانتقام بما أنها كيفية»

فإن الكيف عرض لا يقبل القسمة والنسبة لذاته.

٢٦- قوله تعالى: «خاصّة بناء على ما هو المعروف من كون العلم كيفية نفسانية»

ووجه الخصوصية كون العلم على ذلك من مصاديق المشتبه به المذكور بقوله: «كما أن الكيفية...».

٢٧- قوله تعالى: «كإحساس الأعمال المادّية في زمان وجودها»

أي: لا قبلها ولا بعدها، فالإحساس منطبق على زمان العمل المحسوس.

يختلَّ باختلاها، على ما هو المسلم في الطب - لا شكَّ فيه؛ فللصورة العلمية مكان، كما أنَّ لها زماناً.

قلنا: إنَّ إثبات الصورة العلمية وامتناعها عن الانقسام بما أثنا علم، لا شكَّ فيه، كما ذكر؛ وأثنا انقسامها بعرض انقسام المخل، كالجزء العصبي مثلاً، فـ^{٢٨} لا شكَّ في بطلانه أيضاً؛ فإنَّ نحْن ونتخيل صوراً هي أعظم كثيراً مما فرض معللاً لها من الجزء العصبي؛ كالسماء بأرجانها، والأرض بأقطارها، والجبال الشاهقة، والبراري الواسعة، والبحور الراخة؛ و من الممتنع انطباع الكبير في الصغير.

و ما يقين: «إنَّ إدراك الكبر و الصغر في الصورة العلمية، إنَّما هو بقياس أجزاء الصورة العلمية بعضها إلى بعض» لا يفيد شيئاً فإنَّ المشهود هو الكبير بكبره، دون النسبة الكلية المقدارية^{٢٩} التي بين الكبيرة و الصغيرة، وأنَّ النسبة بينها مثلاً نسبة المائة إلى الواحد.

فالصورة العلمية المحسوسة أو المتخيلة، بما لها من المقدار، قائمة بنفسها في عالم النفس^{٣٠} من غير انطباع في جزء عصبي، أو أمر مادي.....

٢٨. قوله تعالى: «فَمَا»

والصحيح ما أثبتناه، بخلاف ما في النسخ من قوله: «مَنَّا».

٢٩. قوله تعالى: «وَ دُونَ النِّسْبَةِ الْكُلِّيَّةِ الْمُقْدَارَةِ»

قيدها بالكلية، لأنَّ تصور النسبة الشخصية بين الكبيرة و الصغيرة يتوقف على إدراك الكبيرة و الصغيرة إدراكاً حسيّاً أو خيالياً، وليس ذلك مقصوداً للمعترض. وأثنا النسبة الكلية تكون مقدار صورة مانه ضعف لصورة أخرى، فلا يتوقف على تصور الطرفين تصوراً إحساسياً أو خيالياً، أي تصوّر الكبير بما له من الكبير و المصغر بما له من الصغر.

٣٠. قوله تعالى: «قَائِمَةٌ بِنَفْسِهَا فِي عَالَمِ النَّفْسِ»

أي: ليست منطبعة في شيء، وإنما هي جواهر قائمة بنفسها موجودة في عالم النفس، أي في عالم تكون النفس العالمية أيضاً موجودة فيه، فالصور الحسّية و الخيالية مجرّدات مثالبة جوهريّة

غيرها^{٣١}؛ ولا انقسام لها بعرض انقسامه. والإشارة الذهنية إلى بعض أجزاء المعلوم وفصله عن الأجزاء الآخر - كالإشارة إلى بعض أجزاء زيد المحسوس أو المتخيل، ثم إلى بعضها الآخر - ليس من التقسيم في شيء؛ وإنما هو إعراض عن الصورة العلمية الأولى، وأبعد لصورتين آخرين.

وإذا لا انطباع للصورة العلمية في جزء عصبي، ولا انقسام لها بعرض انقسامه، فارتباط الصورة العلمية بالجزء العصبي وما يعمله من عمل عند الإدراك، ارتباط إعدادي؛ بمعنى أن ما يأتيه الجزء العصبي من عمل، تستعد به النفس لأن تحضر عندها و تظهر في عالمها الصورة العلمية الخاصة^{٣٢} بما للمعلوم من الخصوصيات.

٣١- موجودة في عالم المثال، وهو العالم الذي تكون النفس بمرتبتها المثالية موجدة فيه أيضاً، كما أن الصور العقلية مجردات عقلية كذلك. و ذلك لأن النفس أيضاً ذات درجات و مراتب، تدرك المثاليات - وهي المدركات الحسية والخيالية - بمرتبتها المثالية، و تدرك المعقولات و هي المدركات العقلية بمرتبتها العقلية؛ كما أنها تحرك و تدبّر البدن بمرتبتها المادية الجسمانية.

٣٢- قوله تعالى: «أو أمر ما ذي غيرها» أي: غير الصورة العلمية، حتى تكون الصورة العلمية موجدة لغيرها. فالعطف من قبيل عطف العام على الخاص.

و قوله تعالى: «تحضر عندها و تظهر في عالمها الصورة العلمية الخاصة» يشير إلى أن الصورة العلمية - لكونها مجردة - خارجة عن أفق الزمان و المكان، موجدة قبل أن تستعد النفس لإدراكتها، ولكنها غائبة عن النفس، و بعد توفر المعدات و الشرائط و حصول الاستعداد لها تحضر عندها و تظهر في عالمها.

و هذا نظير ما يعتقده صدر المتألهين^{٣٣} في مرتبة العقل من مراتب النفس الإنسانية، من أنها مجردة، مبعثرة بالزمان، فهي ذات وجود ازلي و ابدي، وإنما يتحد بها الإنسان بعد استعداده لها. ولكن لا يخفى أن المجرد وإن لم يكن زمانيا إلا أنه يمكن أن يوجد مقارناً لزمان معين، و عدم وجوده قبل ذلك الزمان، إنما هو من جهة عدم قابلية الموضوع، لعدم تمامية استعداده.

و كذلك المقارنة التي تتراءى^{٣٣} بين إدراكنا وبين الزمان، إنما هي بين العمل المادي الاعدادي التي تعمله النفس في آلة الإدراك وبين الزمان؛ لا بين الصورة العلمية بما أنه علم^{٣٤} وبين الزمان.

و من الدليل على ذلك^{٣٥}؛ إننا كثيراً ما ندرك شيئاً من المعلومات و نخزّنها عندنا، ثم نذكره بعينه بعد انتفاضة سنين متقدمة من غير أي تغيير^{٣٦}، ولو كان مقيداً بالزمان لتغيّر بتغيّره.

^{٣٣} وعلى هذا ينكشف لك ما في كلامه من الطفرة، حيث إنّ ما سبق من الأدلة إنما يثبت تجزذب الصور العلمية، وأما كونها قائمة ب نفسها أو قائمة بالنفس، فهو أمر تصر عن إثباته تلك الأدلة، فاثباتات تجزذب الصور العلمية واستنتاج كونها قائمة ب نفسها استدللاً بالعام على الخاص، مع أنّ العام لا يدلّ على الخاص بإحدى الدلالات الثلاث.

^{٣٤}. قوله تعالى: «وكذلك المقارنة التي تتراءى»

جواب عما توهمه المعارض من كون الصورة العلمية زمانية، كما أنّ الفقرة السابقة كانت جواباً عما توهمه من كونها مكانية.

^{٣٥}. قوله تعالى: «وبما أنه علم»

الضمير يرجع إلى الصورة العلمية. وإنما ذكر لمراعاة جانب الخبر.

^{٣٦}. قوله تعالى: «من الدليل على ذلك»

أي: على عدم كون العلم مقيداً بالزمان، كما يدلّ عليه قوله تعالى: «ولو كان مقيداً بالزمان لتغيّر بتغيّره» انتهى.

^{٣٧}. قوله تعالى: «من غير أي تغيير»

إن قلت: لعله تغير ولم يلتفت الإنسان العالم إلى تغيره، فيتوهم ثباته مع أنه قد تغير في نفس الأمر. قلت: علم الإنسان بالصورة العلمية حضوري، لا حضوري، فالصورة العلمية بوجودها الخارجي حاضرة للنفس؛ و ثباتها أو تغيرها عين وجودها. و لازم ذلك أنّ النفس التي شاهد وجودها تشاهد بعينها ثباتها. فلو وقع فيها تغير لشاهدته النفس المشاهدة لها.

و بعبارة أخرى: العلم بالصورة العلمية علم حضوري، و لا خطأ في العلم الحضوري.

فقد تحصل بما تقدم أنّ الصورة العلمية كيما كانت^{٣٧} مجردة من المادة، حالية عن القوّة. و إذ كانت كذلك، فهي أقوى وجوداً^{٣٨} من المعلوم المادي الذي يقع عليه الحسّ و ينتهي إليه التخيّل والتعلّق، و لها آثار وجودها المجرد. وأمّا آثار وجودها الخارجي المادي الذي نحسبه متعلقاً^{٣٩} للإدراك، فليست آثاراً للمعلوم بالحقيقة^{٤٠} - الذي يحضر عند المدرك - حتى ترتب عليه أو لا ترتب؛ وإنّا هو الوهم يوهم للمدرك أنّ الماضر عنده حال الإدراك هو الصورة المتعلقة بالمادة خارجاً، فيطلب آثارها الخارجية، فلا يجد لها معه، فيحكم بأنّ المعلوم هو الماهية بدون ترتب الآثر الخارجية. فالمعلوم، عند العلم الحصولي بأمر له نوع تعلق بالمادة^{٤١}، هو

٣٧- قوله تعالى: «الصورة العلمية كيما كانت»

أي: سواء كانت حسيّة أم خيالية أم عقلية.

٣٨- قوله تعالى: «فهي أقوى وجوداً»

لأنّ الفعلية المحسنة، التي لا تشوبها قوّة و لا يخالطها استعداد، أقوى وأشدّ وجوداً مما هو بالقوّة محسناً، كالهبوطي الأولى، أو تشوبه القوّة و يخالطه الاستعداد، كالطبائع المادية. كما سبّاني في الفصل التاسع عشر من المرحلة الثانية عشرة.

٣٩- قوله تعالى: «الذى نحسبه متعلقاً»

الصحيح ما أثبتناه، بخلاف ما في النسخ من قوله: «الذى نحسبها متعلقة».

٤٠- قوله تعالى: «للعلم بالحقيقة»

و يسمى المعلوم بالذات.

٤١- قوله تعالى: «بأمر له نوع تعلق بالمادة»

النظر البدوي كان يرى أنّ العلم الحصولي على قسمين، قسم يكون ما ينبع عنه العلم مجرداً كالعلم الحصولي بالنفس و صفاته، و قسم يكون ما ينبع عنه العلم مادياً، كالعلم الحصولي بالأشياء الخارجية عن النفس من الماديات. و الفرق بين النظر البدوي و بين النظر الدقيق إنما كان في القسم الثاني، و لهذا أتي بقوله: «بأمر له نوع تعلق بالمادة»، و إلا فالعلم الحصولي مطلقاً مأخوذ في النظر الدقيق من العلم الحضوري.

موجود مجرد^{٤٢}؛ هو مبدء فاعلي لذلك الأمر، واجد لما هو كماله^{٤٣}؛ يحضر بوجوده^{٤٤} الخارججي للمدرک، و هو علم حضوري؛ و يتعقبه انتقال المدرک^{٤٥} الى ما لذلك

٤٢- قوله تعالى: «هو موجود مجردا»

لا يخفي عليك: أن هذا الموجود واحد - هو العقل الفعال عند المثاين، و رب نوع الانسان عند الإشرافيين - و لكنه بوحنته واجد لجميع الصور الكلية، ترتبط معه النفس المستعدة للتعقل على قدر ماستعدت له، و تستفيض منه، فيحصل لها المفهوم الكلي. هذا في العلم العقلي، و كذلك في العلم الحسني والخيالي، هو جوهر مجرد مثالي واحد، واجد بوحنته لجميع الصور الجزئية، على نحو العلم الاجتمالي، ترتبط معه النفس، فيفيض عليها الصور الجزئية. كما سيأتي في الفصل السابع.

٤٣- قوله تعالى: «هو مبدء فاعلي لذلك الأمر، واجد لما هو كماله»

قوله: «واجد لما هو كماله»، وصف مشعر بالعلمية؛ فإن فاعل الموجود المادي وإن لم يكن إلاّ أمراً مجرداً، إلا أنه لا يكفي في علية شيء، مجرد لموجود مادي مجرد كونه موجوداً مجرداً، بل لابد من أن يكون واجداً لما هو كماله بنحو أعلى وأشرف، مسانحاً له. و المجرد المثالي أو العقلي الحاضر لدى النفس مسانح للموجود المادي، واقع في درجة أعلى، فالانسان المادي مثلاً معلوم لموجود مجرد مثالي، واجد بالفعل لجميع الكمالات التي للإنسان بالفعل أو بالقدرة بنحو أعلى وأشرف، نسميه بالإنسان المثالي، وهو معلوم لموجود مجرد عقلي واجد لكمالاته بنحو أعلى وأشرف، و علة العلة علة، فالموجود المادي كما أنه معلوم لمسانحه المثالي معلوم لمسانحه العقلي أيضاً.

٤٤- قوله تعالى: «بوجودها»

و الصحيح ما أثبتنا، بخلاف ما في النسخ من قوله: «بوجودها».

٤٥- قوله تعالى: «يتعقبه انتقال المدرک»

لو لا هذه الجملة و ما بعدها لكان كلامه^{٤٦} هنا مطابقاً لما في بداية الحكمة، من أنّ العلوم الحصولية علوم حضورية، ولكن هذه الجملة و ما بعدها تدلّ على أنّ مقصوده هنا شيء آخر، و هو ما ذكرنا من أنّ العلوم الحصولية مأخوذة من علوم حضورية، وأنّ هذا المعنى هو مراده^{٤٧} من

الأمر من الماهية والأثار المترتبة عليه في الخارج. وبتعبير آخر: العلم الحصولي اعتبار عقلي يضطر إلى العقل^٦، مأخذ من معلوم حضوري، هو سوجود مجرد

٦٣ قوله في صدر الفصل: «إنَّ الحصوليَّ منه أَيْضاً ينتهيُ إِلَى علمٍ حضوريٍّ» انتهى.
قوله^{٦٤}: «يتعقبه انتقال المدرك»

أي: يتعقب حضور ذلك المجرد للنفس، انتقال المدرك إلى ماهية المعلوم بالعرض و آثاره المترتبة عليه في الخارج، أي يتعقب ذلك اعتبار العقل مفهوماً و ماهية تحكيم ذلك الأمر الخارجي الذي هو المعلوم بالعرض.

و هذا الاعتبار العقلي، الذي هو علم حصولي، مأخذ من ذلك المعلوم الحضوري الذي هو موجود المجرد المثالي أو العقلي.

٦٤. قوله^{٦٥}: «اعتبار عقليٍّ يضطرُّ إِلَيْهِ العقل»

أي: اعتبار عقلي يحصل للعقل بالاضطرار، فإنَّ النفس إذا شاهدت المجردات المثالية و العقلية، انتزع العقل بالضرورة منها مفاهيم تحكمها و تحكيم ما يحاذيها من الموجودات المادية. كما أنَّ حضور ذات النفس لنفسها يوجب أن ينتزع العقل منها مفهوم «أنّ».

فالعلم الحصولي، وهو المفهوم و الرجود الذهني، متنزع عن تلك المجردات، و ليس متزعاً عن المعلوم بالعرض، الذي هو غائب عن العالم مجده له. فأئن للذهن أن ينتزع المفهوم من مجده غائب؟! فراجع المقالة الخامسة من كتاب «أصول فلسفة» للمصطفى^{٦٦}.

إن قلت: عبارة المصطفى^{٦٦} في الفصل العاشر من المرحلة الحادية عشرة من بداية الحكمة حيث يقول: إنَّ هذه المفاهيم الظاهرة للقدرة العاقلة - التي تكتسب بحصولها لها الفعلية - حيث كانت مجرد، فهي أقوى وجوداً من النفس العاقلة التي تستكمل بها، و آثارها مترتبة عليها؛ فهي في الحقيقة: موجودات مجردة، تظهر بوجوداتها الخارجية للنفس العالمية، فتتحدد النفس بها إن كانت صور جواهر، و بموضوعاتها المتخصصة بها إن كانت أعراضاً؛ لكنَّ، لاتصالنا من طريق أدوات الإدراك بالمواد، نتوفهم أنها نفس الصور القائمة بالمواد وتزعنها من المواد من دون آثارها المترتبة عليها في نشأة المادة، فصارت وجودات ذهنية للأشياء، لا يترتب عليها آثارها. فقد تبيَّن بهذه البيان أنَّ العلوم الحصولية في الحقيقة علوم حضورية». انتهى. صريحة في أنَّ العلوم الحصولية

مثالي أو عقلي حاضر بوجوده الخارجي للمدرك، وان كان مدركاً من بعيد^{٤٧}. ولنرجع إلى ما كنا بصدده، من الكلام في تعريف العلم؛ فنقول: حصول العلم وجوده للعالم مما لا ريب فيه^{٤٨}؛ وليس كل حصول كيف كان، بل حصول أمر هو

هي بأنفسها علوم حضورية، بينما يذهب فيها إلى أن العلوم الحصولية تنتهي إلى العلوم الحضورية، وتكون مأخوذة منها، فكيف التوفيق؟ قلت: هنا مقامان:

المقام الأول: أن الصور العلمية الحاصلة للنفس معلومة لها علمًا حضوريًا، وإليه يشير في ما في بداية الحكم.

المقام الثاني: أن هذه الصور العلمية المعلومة للنفس بعلم حضوري مأخوذة من حقائق مثالية أو عقلية، تكون هي أيضاً معلومة لها بعلم حضوري. وهذا هو الذي يتباهى، ولا يخفى عليك أيضًا: أن كلامه في هذا الكتاب كثيراً ما يتبني على ما ذهب إليه في بداية الحكم، فإن إيماءه عن قبول ما ذهب إليه الجمهور من كون العلم الحصولي كيناً نفسانيًا - كما مر في المرحلة الثالثة وفي الفصل الخامس عشر من المرحلة السادسة - إنما يستقيم على ذلك المذهب، وإن أفلح ما ذهب إليه هنا، فما يضطرز إليه العقل و يأخذه من المجردات المعلومة بالعلم الحضوري كيف نفساني.

قوله^{٤٧}: «وان كان مدركاً من بعيد»

معنى كونه مدركاً من بعيد، أن النفس لكونها محاطة بذلك المجرد - من جهة أنها متصلة بال المادة مخلدة إلى الأرض - لا يمكنها أن تدركه حقًّا إدراكه و كما يدرك الشيء من قرب؛ فهي بعيدة عنه، و ان كان هو قريباً منها محظياً بها، حيث إن المثال و العقل محظيان بعالم المادة، داخلان فيه لا بسمازجة، فالبعد إنما هو من طرف واحد.

قوله^{٤٨}: «حصول العلم وجوده للعالم مما لا ريب فيه»

ليس المراد بكون وجود العلم للعالم كونه موجوداً لغيره بالمعنى المصطلح الذي مر في الفصل الثالث من المرحلة الثانية، إذ قد صرَّح في هذا الفصل بكون الصورة العلمية قائمة بنفسها، وهي مبدء فاعلي للعلم بالعرض؛ بل المراد كونه حاضراً للعالم مشهوداً له.

بالفعل فعلية محسنة لا قوّة فيه لشيء أصلًا؛ فإننا نجد بالوجдан أنّ الصورة العلمية^{٤٩} من حيث هي لا تقوى على صورة أخرى، ولا تقبل التغيير عما هي عليه من الفعلية؛ فهو حصول مجرّد^{٥٠} من المادة عارٍ من نواقص القوّة؛ ونسمّي ذلك حضوراً.^{٥١}

٤٨- قوله تعالى: «وجوده للعالم متأاريب فيه»

لأنه لو لم يكن موجوداً للعالم لم يكن عملاً له حاضراً لديه.

٤٩- قوله تعالى: «فإنما نجد بالوجدان أنّ الصورة العلمية»

لا يخفى: أن الذي ثبت تجزده هي الصورة العلمية، وهي المعلوم بالذات في العلم الحصولي، وأمّا المعلوم الحضوري - خصوصاً في علم العلة بعمولها - فلم يثبت تجزده. فاستنتاج كون العلم مطلقاً حضور مجرّد لمجرّد لا وجده. و من هنا يظهر الإشكال في ما فرّعه عليه فيما يأتي في الفصل الحادي عشر من تقييد علم العلة حضوراً بعمولها بما إذا كانتا مجرّدين، وكذا إنكاره علم الواجب تعالى بالمبادئ، كما سألي في ردّه على قول شيخ الإشراق في الفصل الحادي عشر من المرحلة الثانية عشرة.

٥٠- قوله تعالى: «مجرّد»

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «المجرّد»

٥١- قوله تعالى: «نسمّي ذلك حضوراً»

فالحضور مصطلح خاص في هذا الفن يراد به حصول أمر مجرّد. ولما استلزم تجزد العلم تجزد العالم أيضاً، يصح أن يقال: إنه مصطلح لحصول أمر مجرّد لأمر مجرّد، كما يلوح من جملته الأخيرة: «وإن شئت قلت: حضور شيء لشيء» انتهى.

فلفظة الحضور متقول من معناه اللغوي العام إلى خصوص هذا المعنى، لمناسبة أنّ هذا هو الحضور حقيقة. قال في الفصل الأول من المرحلة الحادية عشرة من بداية الحكمـة: «فحصول العلم للعالم من خواص العلم، لكن لا كل حصول كيف كان، بل حصول أمر بالفعل فعلية محسنة لا قوّة فيه لشيء مطلقاً؛ فإننا شاهد بالوجدان أنّ المعلوم من حيث هو معلوم لا يقوى على شيء آخر، ولا يقبل التغيير عما هو عليه، فهو حصول أمر مجرّد عن المادة خالٍ من غواشي القوّة، ونسمّي ذلك حضوراً». انتهى.

فحضور شيءٍ، حصوله له بحيث يكون تام الفعلية^{٥٢}، غير متعلق بالمادة بحيث يكون ناقصاً^{٥٣} من جهة بعض كمالاته التي في القوّة. و مقتضى حضور العلم للعالم^{٥٤}، أن يكون العالم أيضاً تاماً ذا فعلية في نفسه، غير ناقص من حيث بعض كمالاته الممكّنة له^{٥٥}؛ و هو كونه مجرداً من المادة، حالياً عن القوّة. فالعلم حصول أمر مجرّد من المادة لأمر مجرّد؛ و إن شئت قلت: حضور شيءٍ لشيءٍ.

٥٢- قوله تعالى: «فَحُضُورُ شَيْءٍ لشَيْءٍ»، حصوله له بحيث يكون تام الفعلية، أي: حصول الشيء، الذي هو المعلوم للعالم، بحيث يكون ذلك الشيء، الذي هو المعلوم تام الفعلية.

٥٣- قوله تعالى: «غَيْرٌ مَتَّعِلٌ بِالْمَادَةِ بِعَيْثٍ يَكُونُ نَاقِصاً»، لا يخفى عليك: أن قوله: «بِعَيْثٍ» قيد للمعنى، لا للتقيي.

٥٤- قوله تعالى: «مَقْتَضِيٌ حُضُورُ الْعِلْمِ لِلْعَالَمِ»، أي: مقتضى كون حصول العلم حضور أمر مجرّد للعالم أن يكون العالم أيضاً تاماً ذا فعلية محضّة، من حيث إنه واجد لذلك الأمر المجرّد؛ إذ لو كان من حيث إنه عالم و واجد لأمر مجرّد ذا قوّة و استعداد لشيء، استلزم ذلك كون العلم قابلاً للتغيير؛ لأنّ تغيير العالم من حيث إنه عالم لا ينفك عن تغيير العلم - كما أن استعداد مادة العلّقة من حيث إنها علّقة للمضافة لا ينفك عن استعداد صرورة العلّقة للتغيير - هذا خلف.

٥٥- قوله تعالى: «مِنْ حِيثِ بَعْضِ كَمَالَاتِ الْمَمْكُنَةِ لَهُ»، أي: لا بد أن لا يكون العالم من حيث إنه عالم ذات قوّة على بعض الكمالات الممكّنة، حتى يكون ناقصاً من جهة ذلك الكمال فاقداً له.

قوله تعالى: «غَيْرٌ نَاقِصٌ مِنْ حِيثِ بَعْضِ كَمَالَاتِ الْمَمْكُنَةِ لَهُ»، أي: من حيث إنه عالم بهذا المعلوم، و إن كانت النفس العالمة بالقوّة بالنسبة إلى غيره من العلوم.

الفصل الثاني^١

في اتحاد العالم بالمعلوم، وهو المعنون عنه باتحاد العاقل بالمعقول^٢ علم الشيء بالشيء، هو حصول المعلوم - أي الصورة العلمية - للعالم^٣ كما تقدم^٤؛ و حصول الشيء وجوده: وجوده نفسه: فالعلم هو عين المعلوم بالذات.^٥

١- قوله تعالى: «الفصل الثاني»

هذا الفصل يشتمل على أمور:

الأول: إثبات أن العلم عين المعلوم بالذات.

الثاني: برهان إجمالي على اتحاد العالم بالمعلوم.

الثالث: الاعتراض على اتحاد العالم بالمعلوم في كل من أقسام العلم.

الرابع: دفع الاعتراض عن الاتحاد في كل واحد من الأقسام. وبه يتعين اتحاد العالم بالمعلوم على التفصيل.

٢- قوله تعالى: «هو المعنون عنه باتحاد العاقل بالمعقول»

فالعقل في عنوان الفصل، كما في عنوان المرحلة، أريد به معناه اللغوي المساوٍ لمطلب العلم، حصوليًّا كان أم حضوريًّا بأقسامهما، لا خصوص إدراك الكلمي من العلم الحصولي.

٣- قوله تعالى: «حصول المعلوم - أي الصورة العلمية - للعالم»

لا يخفى عليك: أنَّ الصورة أريد منها ما هو المعلوم بالذات، سواء كان معلوماً بالعلم الحصولي أم بالعلم الحضوري، فالصورة هنا بمعنى الواقع والحقيقة، وقد مرَّ مثله في الفصل الأول من المرحلة الرابعة.

٤- قوله تعالى: «كما تقدم»

في ذيل الفصل السابق.

٥- قوله تعالى: «فالعلم هو عين المعلوم بالذات»

و لازم حصول المعلوم للعالم و حضوره عنده؟، اتحاد العالم به، سواء كان معلوماً حضوريأً أو حضوريأً. فإن المعلوم الحضوري إن كان أمراً قائمأً بنفسه^٧ كان وجوده ل نفسه، و هو مع ذلك للعالم؛ فقد أتَّحد العالم مع المعلوم، ضرورة امتلاع كون الشيء موجوداً لنفسه و لغيره معاً. و إن كان أمراً وجوده لغيره^٨، و هو الموضوع^٩، و هو مع

٦ لا يخفى عليك: أن هذه مسألة مستقلة، و ليست من مقدمات ما هو المقصد في هذا الفصل، من مسألة اتحاد العالم بالمعلوم. فلعله^{١٠} قدّمها من جهة أنه بعد ثبوتها يعلم أن اتحاد العالم بالمعلوم، اتحاد للعالم بالعلم أيضاً. فيصبح أن يقال: إن العالم متّحد بالمعلوم و العلم.

٦- قوله^{١١}: «لازم حصول المعلوم للعالم و حضوره عنده».

شروع في إثبات اتحاد العالم بالمعلوم.

٧- قوله^{١٢}: «فإن المعلوم الحضوري إن كان أمراً قائمأً بنفسه».

كما في العلم الحضوري بالجواهر، من النفس و الجسم و العقل؛ فإن ذلك بحضور وجوداتها المجردة القائمة بنفسها في عالم النفس، كما مرّ في الفصل السابق.

قوله^{١٣}: «فإن المعلوم الحضوري»

كان الأولى أن يقول: فإن المعلوم، سواء كان حضوريأً أم حضوريأً، و يترك الجملة الأخيرة من هذه الفقرة، أعني قوله: و نظير الكلام يجري في المعلوم الحضوري مع العالم به، انتهى.

٨- قوله^{١٤}: «و إن كان أمراً وجوده لغيره»

كما في علمنا بالأعراض، فإن ذلك بحضورها قائمة بالمجردات المثالية، التي هي معروضاتها، في عالم النفس، وكذلك في علمنا بالصور المأخوذة منها و من الجواهر المجردة المثالية و العقلية، وإن غفل عنها المصنف^{١٥}.

٩- قوله^{١٦}: «هو الموضوع»

يظهر منه أنه عَدَ الوجود لنفسه مساوياً للجواهر، و الوجود لنفسه مساوياً للعرض. كما تصرّح بذلك كلماته في تغريب الاعتراض الآتي، حيث قال^{١٧}: «فلا الجوهر الذهني من حيث هو ذهنٍ جواهر بالجمل الشائع، موجود لنفسه؛ و لا العرض الذهني من حيث هو ذهنٍ، عرض بالجمل الشائع، موجود لنفسه». انتهى. و مثله ما في بداية الحكمـة في هذا المقام. فراجع الفصل الأول من

ذلك للعالم، فقد أتَّحد العالم بموضوعة^{١٠}؛ والأمر الموجود لغيره متَّحد بذلك الغير، فهو متَّحد بما يتَّحد به ذلك الغير. ونظير الكلام يجري في المعلوم الحضوري مع العالم به. فإن قلت: قد تقدَّم في مباحثات الوجود الذهني^{١١}: أنَّ معنى كون العلم من مقوله المعلوم^{١٢}، كون مفهوم المقوله مأخوذاً في العلم، أي صدق المقوله عليه بالحمل الأولى^{١٣}، دون الحمل الشائع الذي هو الملاك في اندراج الماهية تحت المقوله وترتَّب

طـ المراحلة الحادية عشرة منها.

ولا يخفى ما فيه، فإنَّ الصورة الجوهرية أيضاً موجودة لغيرها. كما صرَّح بذلك في الفصل الثالث من المرحلة الثانية.

فعلى ما ذهب إليه هنا لا بدَّ أن يفسر الموضوع بمعنىه الأخضر، وهو محلُّ المرض. ولو لا تلك التصرُّفات لأمكن تفسير الموضوع بال محلٍ حتى يشمل مادة الصور الجوهرية أيضاً.
١٠- قوله تعالى: «فَقَدْ أَتَّحدَ الْعَالَمُ بِمَوْضِعِهِ»

وإلَّا لَزِمَ كون شيء واحد لشَيْئين، بأن يحلَّ عرض واحد في موضوعين، وهو كثرة الواحد من حيث هو واحد؛ وهو محال.

١١- قوله تعالى: «فَقَدْ تقدَّمَ فِي مباحثات الوجود الذهني»
في المرحلة الثالثة.

١٢- قوله تعالى: «أَنَّ مَعْنَى كُونِ الْعِلْمِ مِنْ مَقْوِلَةِ الْمَعْلُومِ»
اشارة إلى ما مرَّ في الأمر الأولى من المرحلة الثالثة، من قوله: إنَّ الماهية الذهنية غير داخلة ولا مندرجة تحت المقوله التي كانت داخلة تحتها وهي في الخارج تترتب عليها آثارها، وإنما لها من المقوله مفهومها فقط. انتهى.

١٣- قوله تعالى: «أَيْ صَدَقَ الْمَقْوِلَةَ عَلَيْهِ بِالْحَمْلِ الْأَوَّلِيِّ»
الأولى أن يقال: أي صدق المقوله بالحمل الأولى علىه؛ فإنهم عند ما يريدون من المفهوم نفسه يقيدونه بقولهم بالحمل الأولى. وهذا المعنى غير ما هو الشائع في إطلاق الحمل الأولى حيث يراد به الحمل الذي يتَّحد فيه الموضوع والمحمول مفهوماً، ربما يكون بهذا المعنى ناظراً إلى الوجود العيني، كما مرَّ في الفصل الثالث من المرحلة السابعة.

الآثار التي منها كون الوجود لنفسه أو لغيره؛ فلا الجوهر الذهني - من حيث هو ذهني - جوهر بالحمل الشائع، موجود لنفسه؛ ولا العرض الذهني - من حيث هو ذهني - عرض بالحمل الشائع، موجود لغيره. وبالجملة لا معنى لاتحاد العاقل^{١٤}، و هو موجود خارجي متربّب عليه الآثار، بالمفهوم الذهني الذي هو مفهوم ذهني لا يترتب عليه الآثار.

و أمّا العلم الحضوري فلا يخلو إمّا أن يكون المعلوم فيه نفس العالم، كعلمنا ببنفسنا، أم لا. وعلى الثاني إمّا أن يكون المعلوم علة للعالم، أو معلولاً للعالم، أو هما معلومان لأمر ثالث^{١٥}. أمّا علم الشيء بنفسه، فالملعون فيه عين العالم، ولا كثرة هناك حتى يصدق الاتحاد، وهو ظاهر. و أمّا علم العلة بمعلوها، أو علم المعلوم بعلته، فلا ريب في وجوب المغایرة بين العلة والمعلول؛ وإلا لزم تقدّم الشيء على نفسه بالوجود و تأخّره نفسه بالوجود^{١٦}، هو ضروري الاستحالة. و أمّا علم أحد

١٤- قوله تعالى: «بالجملة لا معنى لاتحاد العاقل»

وجه آخر في الاعتراض على اتحاد العاقل بالمفهوم في العلم الحصولي، يرمي إلى استحالة هذا الاتحاد.

١٥- قوله تعالى: «أو هما معلومان لأمر ثالث»

سيصرّح المستشكل في كلامه بكون كلّ من المجرّدات عاقلاً للجميع، فنخصيصه بما إذا كان أحدهما علة للآخر أو كانا معلومين لعنة واحدة، للاحتجاز عمنا لو فرض كونهما معلومين لعلتين، كما لو فرض هناك راجبان لكُلّ منهما معاييل مجردة؛ فإنه عند ذاك لا علم لمعلوم أحدهما بمعلوم الآخر. والسرّ في ذلك ما يبيّنه المصنف^{١٧} في الجواب من أنّ علم أحد المعلومين بالأخر إنما هو في الحقيقة علم علتهما بنفسها. و لا ينافي ذلك فيما إذا كانت علة كلّ منهما غير علة الآخر.

١٦- قوله تعالى: «وإلا لزم تقدّم الشيء على نفسه بالوجود و تأخّره عن نفسه بالوجود». يلزم الأول من اتحاد المعلوم بالعلة، و الثاني من اتحاد العلة بالمعلوم. و بعبارة أخرى: يلزم

معلولٍ علة ثالثة بالآخر فوجوب المغایرة بينها في الشخصية يأبى الاعداد.
على أنَّ لازم الاتحاد كون جميع المجرّدات^{١٧} - وكلَّ واحد منها عاقل للجميع و
معقول للجميع^{١٨} - شخصاً واحداً.

قلنا: إنما ما استشكل به في العلم الحصوليٍّ فيدفعه ما تقدَّم أنَّ كلَّ علم حصوليٍّ
ينتهي إلى علم حضوريٍّ^{١٩}; إذ المعلوم الذي يحضر للعالم حينئذٍ^{٢٠} موجود مجرّد

١٦ من عدم مغایرة العلة و المعلوم كلا الأمرين، لكنَّ الأول باعتبار اتحاد المعلوم بالعلة، و الثاني
باعتبار اتحاد العلة بالمعلوم.

١٧- قوله تعالى: «عليَّ أَنْ لَازِمُ الْإِتْحَادِ كَوْنُ جَمِيعِ الْمَجَرَّدَاتِ»
ابراهيم على اتحاد العالم بالمعلوم في العلم الحضوري فيما لا يكون المعلوم فيه نفس العالم.

١٨- قوله تعالى: «كُلُّ وَاحِدٍ مِّنْهَا عَاقِلٌ لِّلْجَمِيعِ وَ مَعْقُولٌ لِّلْجَمِيعِ»
هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «كُلُّ وَاحِدٍ مِّنْهَا عَاقِلٌ لِّلْجَمِيعِ وَ مَعْقُولٌ
لِّلْجَمِيعِ»

١٩- قوله تعالى: «فَيَدْفَعُهُ مَا تَقْدِمُ أَنَّ كُلَّ عِلْمٍ حَصُولِيٍّ يَنْتَهِي إِلَى عِلْمٍ حَضُورِيٍّ»
و العالم يتحدد بذلك المعلوم الحضوري، على وجه سيظهره بعيد هذا في علم العلة بالمعلوم،
من أنَّ الاتحاد في الحقيقة إنما هو اتحاد العاقل بحقيقة المرجوة في ذاته. فالعالم هو نفسه، و
المعلوم أيضاً نفسه.

ولا يخفى عليك: أنَّ هذا الجواب إنما يحلَّ الإشكال في العلم الحضوري، الذي هو مبنيٌّ
على العلم الحصولي، و إنما في نفس العلم الحصولي، و هو المفهوم المأخوذ من ذلك المعلوم
الحضوري، فالجواب عن الاعتراض هو أنَّ الصورة العلمية، وإن كانت بما أنها وجود ذهنٍ بحيث
لا تترتب عليها الآثار، إلا أنها بما أنها كيف نفسانيٍّ و علم، أمرٌ عينيٌّ، فلا مانع من اتحادها بالنفس
التي هي العالم.

قوله تعالى: «وَ مَا تَقْدِمُ»

في الفصل السابق.

٢٠- قوله تعالى: «لَهُنَّهُنَّ»

أي: حين إذهاب العلم الحصولي إلى العلم الحضوري.

يحضر له بوجوده الخارجي الذي هو لنفسه أو لغيره^{٢١}.
وأما ما استشكل به في العلم المضوري، فليتذكّر أن للموجود المعلول اعتبارين^{٢٢}: اعتباره في نفسه، أي مع الفرض عن علته، فيكون ذا ماهية مكنته، موجوداً في نفسه، طارداً للعدم عن ماهيته، يحمل عليه وبه، واعتباره بقياس وجوده إلى وجود علته، وقد تقدّم في مباحث العلة والمعلول^{٢٣} أن وجود المعلول، بما أنه مفتقر في حد ذاته، وجود رابط بالنسبة إلى علته، لا نفسية فيه، وليس له إلا التقويم بوجود علته، من غير أن يحمل عليه بشيء أو يحمل به على شيء.

٢١- قوله^{٢٤}: «موجود مجرد يحضر له بوجوده الخارجي الذي هو لنفسه أو لغيره»
فيجري فيه البرهان المذكور لإثبات الاتّحاد.

قوله^{٢٥}: «بوجوده الخارجي الذي هو لنفسه أو لغيره»
الأول في العلم بالجوهر المجرد العقلي أو المثالي الحاضر عند النفس، و الثاني في العلم بالأعراض القائمة بالجوهر المثالي، من الشكل والوضع واللون وغيرها، وكذا في نفس الصورة المأخوذة من كل من الجوهرتين، حيث إنه كيف قائم بالنفس، وإن كان يبدو أن المعنف^{٢٦} غفل عنها ولم يتعرّض لها. كما مرّ مثله في أول الفصل.

قوله^{٢٧}: «موجود مجرد يحضر له بوجوده الخارجي»
أي: مع وجوده الخارجي. والأولى ما أثبتناه، بخلاف ما في النسخ من قوله: «موجود مجرد بوجوده الخارجي».

٢٢- قوله^{٢٨}: «فليتذكّر أن للموجود المعلول اعتبارين»
لا يخفى عليك: عدم دخول الاعتبار الأول في دفع الإشكال، فكان الأولى الاقتصار على ذكر الاعتبار الثاني.

قوله^{٢٩}: «فليتذكّر»
وقد مرّ في الفصل الثاني من المرحلة الثانية.
٢٣- قوله^{٣٠}: «قد تقدّم في مباحث العلة والمعلول»
في الفصل الأول من المرحلة الثامنة.

اذا تمهد هذا، ففيما كان العالم هو العلة والمعلوم هو المعلول، كانت النسبة بينهما نسبة الرابط و المستقل النفسي؛ و ظاهر أنَّ الموجود الرابط يأبى الموجودية لشيء، لأنَّها فرع الوجود في نفسه^{٢٤}، و هو موجود في غيره؛ و من شرط كون الشيء معلوماً أن يكون موجوداً للعالم^{٢٥}؛ لكنَّ المعلول رابط متقوم بوجود العلة، بمعنى مَا ليس بخارج وليس بغاية عنها، فكون وجوده للعلة إنما يتم بمقومه الذي هو وجود العلة، فعلم العلة هو نفسها بما تقوم وجود المعلول^{٢٦}. فالعلة تعقل ذاتها، و المعلول غير خارج منها، لا بمعنى الجزئية والتركيب^{٢٧}. و الحمل بينهما حمل المعلول متقوماً بالعلة^{٢٨}، على

٢٤- قوله تعالى: **وَلَأَنَّهَا فَرعُ الْوِجُودِ فِي نَفْسِهِ**

فإنَّ المقسم للوجود لنفسه و الوجود لغيره هو الوجود في نفسه، الذي هو قسم للوجود في غيره؛ كما مرَّ في الفصل الثالث من المرحلة الثانية، و لا يصح التقييم إلا إذا كانت الأقسام متباعدة؛ و كان المقسم موجوداً في كلِّ من الأقسام. وأيضاً الموجودية لشيء هو الحمل على ذلك الشيء، و الوجود الرابط لا يحمل على شيء، كما لا يحمل عليه شيء.

٢٥- قوله تعالى: **مِنْ شَرْطِ كُونِ الشَّيْءِ مَعْلُومًا أَنْ يَكُونَ مَوْجُودًا لِلْعَالَمِ**
و قد مرَّ في الفصل السابق أنَّ حصول العلم و وجوده للعالم متَّا لا ريب فيه.

٢٦- قوله تعالى: **وَوِجُودُ الْعَلَةِ هُوَ نَفْسُهَا بِمَا تَقْوِيمُ وَجْهَ الْمَعْلُولِ**
فالعالَم هو العلة نفسها، و المعلول مرتبة منه هي مقومة لوجود المعلول؛ فإنَّ وجود المعلول لما كان أضعف من العلة، فالمعلول متقوم بمرتبة من العلة تساوي وجوده، و للعلة زيادة تخصتها، فالعلة ذاتها بما لها من الكمال، عالمة بمرتبة منها هي مقومة للمعلول.

٢٧- قوله تعالى: **لَا بِمَعْنَى الْجُزْئِيَّةِ وَالْتَّرْكِبِ**
إذ الوجود في غيره ليس في مستوى الوجود في نفسه، حتى يصير جزءاً منه و يتراكب معه. و إيماناً بمعنى كون المعلول غير خارج من العلة، هو أنَّ المعلول شأن من شؤون العلة و تجلُّ من تجلياتها.

٢٨- قوله تعالى: **وَالْحَمْلُ بَيْنَهُمَا حَمْلُ الْمَعْلُولِ مَتَّقِوْمَا بِالْعَلَةِ عَلَى الْعَلَةِ**
أي: حمل المعلول متقوماً بالعلة، على ذات العلة. و في الحقيقة هو حمل حقيقة المعلول

العلة؛ وهو نوع من الحمل الحقيقة والحقيقة. ونظير الكلام يجري في العلم بالرابط؛ فكل معلوم رابط، معلوم^{٣١} بالعلم بالمستقل الذي يتقوم به ذلك الرابط. وفيما كان العالم هو المعلوم والمعلوم هو العلة، لما كان من الواجب وجود المعلوم للعالم، ويستحيل في الوجود الرابط أن يوجد له شيء، إنما يتم وجود العلة للمعلوم بتقويمه بالعلة؛ فالعلة بنفسها موجودة لنفسها - والحال أن المعلوم غير خارج منها - عالمة بالعلة نفسها^{٣٠}، وينسب إلى المعلوم بما أنه غير خارج عنها^{٣١}؛ ولا ينال من العلم بها إلا ما يسمعه من وجودها^{٣٢}. وحمل بينماها حل العلة على المعلوم متقوياً

٣٠ التي هي نفس ذات العلة على العلة نفسها.

يدل على ذلك قوله^{٣٣}: و مآل علم العلة بمعلولها، إلى علم العلة وهي مأخوذة في نفسها، بنفسها وهي مأخوذة مع معلولها.

قوله^{٣٤}: «و الحمل بينهما»

إنما تعرّض للحمل بينهما لأنّ الحمل هو الاتحاد، والاتحاد هو المسألة المبحث عنّها في هذا الفصل.

٣٥. قوله^{٣٥}: «فكل معلوم رابط، معلوم»

فالنسبة بين زيد و قائم في قولنا: «زيد قائم» إنما يعلم بالعلم بـ«زيد» و «قائم» في هذا التركيب، وكذلك النسبة في «غلام زيد».

٣٦. قوله^{٣٦}: «عالمة بالعلة نفسها»

خبر بعد خبر لقوله: «فالعلة بنفسها».

٣٧. قوله^{٣٧}: «ينسب إلى المعلوم بما أنه غير خارج عنها»

أي: ينسب العلم إلى المعلوم بما أنه غير خارج عن العلة التي هي العالم بالذات.

٣٨. قوله^{٣٨}: «لا ينال من العلم بها إلا ما يسمعه من وجودها»

أي: لا ينال المعلوم من العلم بالعلة إلا مقداراً يسع المعلوم ذلك المقدار من وجود العلة. أو لا ينال المعلوم من العلم بالعلة إلا مقداراً من وجود العلة يسعه المعلوم.

بالعلة، والحمل أيضاً نوع من حمل الحقيقة والحقيقة.
فآل علم المعلوم بعلته^{٣٣}، إلى علم العلة وهي مأخوذة مع معلوهاها، بنفسها وهي
مأخوذة وحدها. و مآل علم العلة بعلوهاها، إلى علم العلة وهي مأخوذة في نفسها،
بنفسها وهي مأخوذة مع معلوهاها.
وكذا فيما كان العالم والمعلوم معلومين لعلة ثالثة^{٣٤}. فليس المراد من اتحاد العالم و
المعلوم انقلاب الشخصين شخصاً واحداً، بل انتزاع ماهيتي العالم والمعلوم من العالم^{٣٥}.

٣٦- قوله تعالى: «إِلَّا مَا يَسْعَهُ مِنْ وِجْدَهُ»، هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «إِلَّا مَا
يَسْعَهُ مِنْ وِجْدَهُ».

٣٧- قوله تعالى: «فَمَآلُ عِلْمِ الْمَعْلُولِ بِعَلْتَهُ»
تلخيص لما مر في علم العلة بعلوهاها وعلم المعلوم بعلته، جاء به على طريقة اللف والنشر
المشوشين.

٣٨- قوله تعالى: «كَذَا فِيمَا كَانَ الْعَالَمُ وَالْمَعْلُومُ مَعْلُومِينَ لِعَلَةٍ ثَالِثَةٍ»
أي: هنا أيضاً يكون العالم والمعلوم نفس العلة؛ فإن العلة بما أنها مقومة لمعلوم عالمته
بنفسها بما أنها مقومة لمعلوم آخر.

توضيح ذلك: أن المعلوم الأول مثلاً، لكونه وجوداً رابطاً متقوماً بوجود العلة، لا يتم علمه
بالمعلوم الثاني إلا بمقومه الذي هو العلة، والمعلوم الثاني، لكونه وجوداً رابطاً أيضاً لا يتم
وجوده للمعلوم الأول إلا بمقومه الذي هو وجود العلة. فالعالم هي العلة بما تقوم المعلوم الأول،
والمعلوم أيضاً هي العلة نفسها بما تقوم المعلوم الثاني. فمفهوماً العالم والمعلوم يتوزعان من
وجود العلة.

قوله تعالى: «وَكَذَا فِيمَا
وَالْأَوَّلِيَّ مَا اثْبَتَنَا، بِخَلْفِ مَا فِي النَّسْخَ مِنْ قَوْلِهِ: «وَفِيمَا»
٣٩- قوله تعالى: «وَانْتَزَاعُ مَاهِيَّتِي الْعَالَمِ وَالْمَعْلُومِ مِنْ الْعَالَمِ»

لا يخفى عليك: أن الماهية وهي الإضافة هي نفس العالمية والمعلومية، فالمراد أنه ينتزع

وأثأعد علم الشيء بنفسه من أتحاد العالم والمعلوم، فهو باعتبار انتزاع مفهومي العالم والمعلوم منه، وها مفهومان متغايران؛ فسمى ذلك أتحاداً، وإن كان في نفسه واحداً^{٣٦}.

و بما تقدّم يظهر فساد الاعتراض بلزوم كون جميع المجرّدات شخصاً واحداً، لما ظهر أنّ شخصية العالم أو المعلوم لا تبطل بسبب الأتحاد المذكور.

ـ العالمية والمعلومة من ذات العالم، وعليك بتذكر ما مرّ في البحث الثالث من أبحاث الفصل السادس عشر من المرحلة السادسة، من أنّ الإنصاف موجودة في الخارج بوجود موضوعها، من دون أن يكون بإذانها وجود منحاز مستقل.

ـ قوله ^{٣٦}: فسمى ذلك أتحاداً وإن كان في نفسه واحداً

يعني أنّ وجود العالم والمعلوم واحد، ولكن سمي أتحاداً باعتبار تبادل مفهومي العالم والمعلوم، وأتحادهما في ذلك الوجود.

الفصل الثالث

في انقسام العلم الحصولي^١ إلى كليٍّ وجزئيٍّ، وما يتصل به ينقسم العلم الحصولي إلى كليٍّ وجزئيٍّ^٢. والكليٌّ ما لا يتعين العقل من فرض

١- قوله ^{﴿فَ﴾}: «انقسام العلم الحصولي»

أي: العلم الحصولي التصورى. فكان الأولى تأخير هذا التقسيم من تقسيم العلم الحصولي إلى تصور و تصديق. والتصديق أيضاً وإن كان ينقسم إلى الكلىٍّ والجزئي، إلا أن الكلىٍّ والجزئي هناك مصطلحان لمعانٍ آخر غير المعانى المقصودة منها فى هذا الفصل. فإن الكلىٍّ والجزئية هناك باعتبار شمول الحكم لجميع أفراد الموضوع وعدمه في الحقيقة، وشمول جميع حالات المقدم وأزمانه و عدمه في الشرطية.

٢- قوله ^{﴿فَ﴾}: «ينقسم العلم الحصولي إلى كليٍّ وجزئيٍّ»

لا يخفى عليك: أن هذا الانقسام متضمن لانقسام آخر، وهو انقسام العلم إلى الحسنى و الخيال و العقل.

فالحسنى، و يسمى إحساساً أيضاً، هو العلم العاصل بالماذيات من طريق إحدى الحوارات الخمس عند الاتصال بها بآلته تلك الحاسة. و الخيال، و يسمى تخيلًا أيضاً، هو العلم بما يقبل أن يكون محسوساً من دون اتصال فعلى برواقه الخارجي الماذىي.

و العقل، و يسمى تعلقاً، هو العلم بالمعانى و المفاهيم الكلية.

و المشهور بين الحكماء أن هناك قسماً آخر يسمى الوهم أو الترورم. و هو العلم بالمعانى الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية. كما عرفه الشيخ بذلك في النجاة من ٣٢٩. و في معناه ما في الأسفارج ٣٦٠ ص حيث قال: «الترورم إدراك لمعنى غير محسوس، بل معقول، لكن لا يتصوره كلياً، بل مضافاً إلى جزئيٍّ محسوس. و لا يشاركه غيره لأجل تلك

صدقه على كثرين^٢، كالإنسان المعمول، حيث يجوز العقل صدقه على كثرين في الخارج. والجزئي ما يمتنع العقل من تجويز صدقه على كثرين، كالعلم بهذا الإنسان، المحاصل بنوع من الاتصال بآداته الحاضرة، ويسمى علمًا حسنياً وإحساسياً، وكالعلم بالإنسان المفرد من غير حضور مادته، ويسمى علمًا خياليًا.

و عدّ هذين القسمين من العلم جزئياً يمتنع الصدق على كثرين، إنما هو من جهة اتصال أدوات الحس بآداته المعلوم الخارجي في العلم الحسني^٣، و توقف العلم الخيالي

بـ «الإضافة إلى الأمر الشخصي»، انتهى. ولأجل ما نبه عليه في ذيل كلامه هذا قد يعرّف الوهم بإدراك المعاني الجزئية.

ولكن ذهب صدر المتألهين^٤ إلى أن الإدراك الوهمي ليس إلا نفس الإدراك العقلي مضافة إلى إدراك خيالي، فالمعنى أمر معقول يضاف إلى زيد وهو متخيل جزئي. ولا يصح عدّ المركب من قسمين من الإدراكات قسمًا آخر. وإن لم تتحصر الأقسام.

قال في الأسفارج^٥، ص ٣٦١-٣٦٢: «و أعلم أن الفرق بين الإدراكات الوهمي و العقلي ليس بالذات، بل بأمر خارج عنه، وهو الإضافة إلى الجزئي و عدمها. فالحقيقة الإدراك ثلاثة أنواع، كما أن العالم ثلاثة أنواع. و الوهم كأنه عقل ساقط». انتهى.
و المصطف^٦ وإن تبع صدر المتألهين^٧ في إسقاط الإدراك الوهمي، إلا أنه نسبه إلى الحس المشترك. و يبدو أن الحق هو ما ذهب إليه صدر المتألهين. فراجع الأسفارج^٨، ص ٣٦٠ إلى ص ٣٦٢، و تعليقه المصطف^٩ عليها هناك.

ثم إن المصطف^{١٠} قد أسقط الإحساس أيضاً في تعليقه له هناك أيضاً، معللاً ذلك بأن حضور المادة المحسوسية و غيبتها لا يوجب مغایرة بين المدرك في حال الحضور و عدمه. و هو الحق الذي لا بد أن يعزّل عليه.

٢- قوله^{١١}: «من فرض صدقه على كثرين»

أي: من تجويز صدقه، كما يظهر من تبديل الفرض بالتجويز في العبارات الآتية.

٤- قوله^{١٢}: «إنما هو من جهة اتصال أدوات العين بآداته المعلوم الخارجي في العلم الحسني»

على سبق العلم الحسيٌّ؟ وإلاً فالصورة العلمية سواء كانت حسيّة أو خيالية أو غيرها، لا تأتي بالنظر إلى نفسها أن تصدق على كثيرين؟

فروع

الأول: ظهر^٧ مما تقدم^٨ أن اتصال أدوات الحسٍ بالمادة الخارجية، وما في ذلك من الفعل والانفعال المادييَن، لحصول الاستعداد للنفس لإدراك صورة المعلوم، جزئية أو كلية؛ ويفسر منه أن قوله: «إن التعلُّل إنما هو بتقشر المعلوم عن

٤٦ أي: من طريق ارتباط أدوات الحسٍ، كما صرَّح بذلك في الفصل الثالث من المرحلة الخامسة. والوجه في صدورتها جزئية بذلك، أن الاتصال بالخارج كنفس الخارج أمر شخصيٌّ؛ والصورة الذهنية إذا أخذت مع ذلك الاتصال لم يقبل الانطباق على غير ذلك المعلوم الخارجي؛ إذ الاتصال بذلك الخارج لا يمكن أن ينطبق على الاتصال بخارج آخر.

٥. قوله^٩: «و توقف العلم الخيالي على سبق العلم الحسيٌّ»،
لایخفى عليك: أن جزئية العلم الخيالي إنما هو من جهة اتصاله بالمعلوم الخارجي بواسطة الحسٍ، كما صرَّح بذلك في الفصل الثالث من المرحلة الخامسة. وأما توقف العلم الخيالي على سبق العلم الحسيٌّ، فلا يوجب الجزئية، وإنما توقف العلم العقليٌ أيضاً جزئياً لتوقفه على التخييل، كما سيصرَّح بذلك بقوله: «للدلالة على اشتراط إدراك أزيد من فرد واحد»، و الخيال متوقف على الحسٍ، فالتوقف على العلم الحسيٌّ لو أوجب جزئية العلم الخيالي لأوجب جزئية العلم العقليٌ أيضاً.

٦. قوله^{١٠}: «لا تأتي بالنظر إلى نفسها أن تصدق على كثيرين»،
مزِّيزاً أيضاً في آخر الفصل الثالث من المرحلة الخامسة.

٧. قوله^{١١}: «ظهر مما تقدم»،

من تجرُّد الصورة العلمية، وعدم كونها متنزعنة عن المعلوم الخارجي.

٨. قوله^{١٢}: «مما تقدم»،
في الفصل الأول.

المادة وسائر الأعراض المشخصة المكتنفة بالمعلوم، حتى لا يبق إلا الماهية المعرفة من القشور؛ بخلاف الإحساس المشروط بحضور المادة واكتناف الأعراض المشخصة، وبخلاف التخييل المشروط ببقاء الأعراض والهياكل المشخصة دون حضوره المادة»، قول على سبيل التأويل، للتقرير^٩؛ وحقيقة الأمر أنَّ الصورة المحسوسة بالذات صورة مجردة علمية؛ واشترط حضور المادة، واكتناف الأعراض المشخصة، الحصول الاستعداد في النفس للإدراك الحسي؛ وكذا اشتراط الاكتناف بالمشخصات للتخييل^{١٠}. وكذا اشتراط التفسير في التعلُّم، للدلالة على اشتراط إدراك أكثر من فرد واحد لحصول استعداد النفس لتعقل الماهية الكلية، المعبَّر عنه بانزاع الكلية من الأفراد.

الثاني: أنَّ أخذ المفهوم وانزاعه من مصادقه^{١١} يتوقف على نوع من الاتصال

٩- قوله تعالى: «قول على سبيل التمثيل للتقرير»

أني: قول في مقام تشبيه المعمول بالمحسوس، لتقرير المعمول إلى الذهن؛ من غير أن يكون تبييناً وتفهيمًا له.

١٠- قوله تعالى: «كذا اشتراط الاكتناف بالمشخصات للتخييل»

لا يخفى: أنَّ الاكتناف بالأعراض المشخصة من مشخصات الصور الحسية والخيالية، فإنها - كما مرَّ أيضًا - من العجرادات المثالية؛ والمجزء المثالى وإن كان مجرذًا عن المادة إلا أنه واحد بعض آثار المادة من الشكل والكم واللون و... فجعل الاكتناف بالأعراض المشخصة شرطاً لحصول الاستعداد للنفس للإحساس والتخييل - على حد اشتراط حضور المادة في الإحساس - لا وجه له؛ حيث إنَّ المشخصات مفومة للصورة وليس أمرًا خارجاً عنها، حتى يقال: إنها شيء تستعد به النفس للإدراك.

١١- قوله تعالى: «أنَّ أخذ المفهوم وانزاعه من مصادقه»

لا يخفى عليك: أنَّ التعبير بانزاع المفهوم من المصادق، تكلُّم على لسان القوم وعلى حسب النظر البدوي، حيث إنَّ المراد من المصادق هنا هو المعلوم بالعرض، وهو المرجود المادي الذي

بالمصدق والارتباط بالخارج^{١٢}؛ سواء كان بلا واسطة، كاتصال أدوات الحس في العلم الحسي بالخارج^{١٣}؛ أو مع الواسطة، كاتصال الخيال في العلم المخيالي^{١٤} بواسطة الحس بالخارج، وكاتصال العقل في العلم العقلي^{١٥} من طريق إدراك الجزئيات بالحس و الخيال بالخارج. فلو لم تستمد القوة المدركة في إدراك مفهوم من المفاهيم من الخارج^{١٦}، وكان الإدراك بإنشاء

لما يحكيه المفهوم والصورة الذهنية. وقد مر أنَّ الذي يقتضيه النظر الدقيق - على رأي المصنف - أنَّ المفهوم إنما ينتزع من الوجود المجرد المثالي أو العقلي الذي تشاهدُ النفس بالعلم الحضوري، لا من المرجود المادي الذي يحكيه المفهوم ويسْمَى المعلوم بالعرض.

١٢- قوله ^{﴿فِي اتِّصَالِ الْمَسْدَاقِ وَالْإِرْتِبَاطِ بِالْخَارِجِ﴾}

لا يخفى عليك: أنَّ المراد بالمصدق هو محكى المفهوم، سواء كان أمراً وجودياً أم عدمياً، وسواء كان موجوداً في النفس أم في خارج النفس. فالمراد بالخارج في كلامه أيضاً ما هو خارج المفهوم و ما وراءه.

١٣- قوله ^{﴿وَكَاتِصَالِ أَدْوَاتِ الْحَسِنِ فِي الْعِلْمِ الْحَسِينِ بِالْخَارِجِ﴾}

لا يخفى: أنَّ الذي يتصل بالخارج إنما هي النفس، ولكن اتصالها إنما هو من طريق أدوات الحس، لأنَّ الذي يتصل هي الأدوات، وإلا لكان اتصال المدرك - وهو النفس - اتصالاً بالواسطة. يشهد لما ذكر قوله ^{﴿فِي الْفَصْلِ الْعَاشِرِ مِنَ الْمَرْجَدِ الْحَادِيَةِ عَشَرَةَ مِنْ بَدَايَةِ الْحِكْمَةِ﴾} فإنَّ هذه المفاهيم الظاهرة للقوة العاقلة ... موجودات مجردة. تظهر بوجود ذاتها الخارجية للنفس العاملة؛ ... لكننا، لاتصالنا من طريق أدوات الإدراك بالمواض، نترهن أنَّها نفس الصور القائلة بالمواض تزعنها من المواض ... انتهى.

١٤- قوله ^{﴿وَقُلْوَمْ تَسْتَمِدُ الْقُوَّةَ الْمَدْرَكَةَ فِي إِدْرَاكِ مَفْهُومِ مِنَ الْمَفَاهِيمِ مِنَ الْخَارِجِ﴾}

ولكن يرد على هذا التعليل: أنَّ الصورة الذهنية حاكية بالذات لمصادقاتها. كما صرَّ بذلك في مبحث الوجود الذهني ذيل قوله: «الأمر الثاني». ولا يفترق في ذلك بين ما حصل منها باستمداد من الخارج و ما لم يكن حصوله باستمداد من الخارج، بل ما لم يكن له مصدق في الخارج أصلاً.

منها^{١٥} من غير ارتباط بالخارج، استوت نسبة الصورة المدركة إلى مصادقها و غيره؛ فكان من الواجب أن تصدق على كل شيء، أو لا تصدق على شيء أصلاً، و الحال أنها تصدق على مصادقها دون غيره، هذا خلف.

فإن قلت: انتهاء أكثر العلوم الحصولية إلى الحسن لا ريب فيه^{١٦}، لكن ما كمل علم حصولي حاصلاً بواسطة الحسن الظاهر، كالحب و البغض، والإرادة و الكراهة، و غيرها، المدركة بالحواسن الباطنة^{١٧}؛ فصورها الذهنية مدركة لا بالاتصال بالخارج.

﴿فِصُورَةُ الْبَنَاءِ الَّتِي يَتَصَوَّرُهَا الْبَنَاءُ قَبْلَ الْبَنَاءِ وَبَنَى الْبَنَاءُ مُطَابِقًا لَّهَا، قَدْ تَكُونُ صُورَةً بَدِيعَةً لَمْ يَسْبِقْ لَهَا مَثَالٌ، وَهِيَ مَعَ ذَلِكَ تَحْكِي مَصَادِقَهَا وَلَا تَنْفِي الْأَنْطِبَاقَ عَلَى غَيْرِهِ﴾
١٥- قوله تعالى: «بِإِنشَاءِ مَنْهَا»

أي: بإنشاء من القوة المدركة.

و كان الأولى أن يقول: بإنشاء منها أو من مفهوم آخر من دون أي تأثير من المصادق الخارجية في حصول الصورة.

١٦- قوله تعالى: «فَإِنْ قَلْتَ: انتهاء أكثر العلوم الحصولية إلى الحسن لا ريب فيه»
لابخفي عليك: أن منشأ هذا الاعتراض عدم الالتفات إلى مراد المصنف^{١٨}؛ فإن مذعنى المصنف^{١٩} إنما هو ترقبأخذ المفهوم على نوع من الاتصال بالمصداق، ولكن توهم المعترض أن مذعاه انتهاء جميع العلوم إلى الحواسن الظاهرة، فاعتراض عليه، بينما المصنف^{٢٠} قد أنكر في أول المقالة الخامسة من اصول فلسفة عموم هذا الحكم، و خصه بالعلوم الحصولية التي لها نوع من الانطباق على المحسوسات.

١٧- قوله تعالى: «وَالْمَدْرَكَةُ بِالْحَوَاسِنِ الْبَاطِنَةِ»

الحواسن الباطنة خمس، على ما هو المشهور بينهم:

الأولى: الحسن المشترك، و يسمى بنطاسيـاـ، و هو يقبل و يدرك جميع الصور المنطبقة في الحواسن الخمس، فهو كمحوض ينصب فيه الماء من أنهار خمسة.
الثانية: الخيال، و يسمى المصوّرةـ، و هو يحفظ ما قبله الحسن المشترك من الحواسن.

وأيضاً لا تدرك الحواسِ إلا الماهياتُ المرضية^{١٨}، ولا حسَّ ينال الجوهر بما هو جوهر؛ فصورته الذهنية مأخوذة لا من طريق الحسَّ واتصاله بالخارج. قلتُ: أمّا الصور الذهنية المأخوذة بالإحساس الباطني، كالحبَّ والبغض وغريها، فالنفس تأخذها مما تدركه من الصفات المذكورة بوجودها الخارجي في النفس، فالاتصال بالخارج حفظ فيها.

وأمّا الجوهر، فما ذكر أن لا حسَّ ظاهراً ولا باطنًا يعرف الجوهر ويناله^{١٩}، حقٌّ

٣- الثالثة، المفكرة المختلطة - تسمى بالأولى من حيث استعمال العقل إياها، وبالثانية من حيث استعمال الوهم إياها - وهي تركب الصور ومعانٍ بعضها مع بعض، وتفضل بعضها عن بعض، كإنسان له رأسان، وإنسان لا رأس له.

الرابعة: الواهمة، وتسمى القرة الوهمية، وهي تدرك المعاني الجزئية، أعني المعاني الغير المحسوسية الموجودة في المحسوسات الجزئية، كعدوة زيد وصدقة عمرو.

الخامسة: الحافظة الذاكرة، وهي تحفظ ما تدركه الواهمة. و هذه الحواسِ، غير المفكرة منها، كالحواسِ الظاهرة في أمّا تدرك الجزئيات أو تحفظها أو تصرف فيها. واضح أن شأن المفكرة ليس هو الإدراك بل التصرف.

فالمراد من إدراك الحبَّ والبغض و نحوهما بالحسِّ الباطن إدراكها كمعانٍ جزئية، وهذا الإدراك شأن القرة الواهمة عند الجمهور، لكنَّ المصطلح^{٢٠} لما أسقط الواهمة تبعاً لصدر المتألهين^{٢١} و نسب أفعالها إلى الحسِّ المشترك، فمراده من الحسِّ الباطن المدرك لهذه المعاني هو الحسِّ المشترك.

١٨- قوله^{٢٢}: «أيضاً لا تدرك الحواسِ إلا الماهياتُ المرضية» يعني: أنها لا تدرك إلا الماهياتُ المرضية في الجملة؛ فإنَّ الحسَّ إنما يدرك قسماً من الكيف فقط، وهي الكيفيات المحسوسية.

١٩- قوله^{٢٣}: «فما ذكر أن لا حسَّ ظاهراً ولا باطنًا يعرف الجوهر ويناله» لا يذهب عليك: أنَّ المعترض لم يذكر الحسِّ الباطن، وإنما يتمُّ هذا على رأيه، حيث يخص

لا ريب فيه؛ لكن للنفس في باديء أمرها علم حضوري بنفسها^{٢٠}، تناول به نفس وجودها الخارجي و تشاهده، فتأخذ من معلومها الحضوري صورة ذهنية، كما تأخذ سائر الصور الذهنية من معلومات حضورية، على ما تقدم^{٢١}، ثم تحسن بالصفات والأعراض القائمة بالنفس^{٢٢}، و تشاهد حاجتها بالذات إلى النفس الموضوعة لها، و قيام النفس بذاتها^{٢٣} من غير حاجة إلى شيء تقوم به، ثم تجد صفات عرضية^{٢٤} تهجم عليها و تطرأها من خارج، فتفعل عنها؛ وهي ترى أنها

﴿المعنى التي تدركها الواهمة بالأمور الجزئية الموجودة في باطن الإنسان، كالمحبة والعداوة والسرور والحزن؛ فالواهمة لا تدرك الجوهر، وليس من شأن سائر الحواس الباطنة أيضاً إدراك معنى الجوهر، فلا حسن ظاهراً ولا باطنأ يدرك الجوهر، وإنما يختص بإدراكه القوة العاقلة﴾.

٢٠- قوله تعالى: «للنفس في باديء أمرها علم حضوري بنفسها»
أي: قبل كل علم حصولي أو حضوري، لها علم حضوري بنفسها.

٢١- قوله تعالى: «على ما تقدم»
في الفصل الأول.

٢٢- قوله تعالى: «ثم تحسن بالصفات والأعراض القائمة بالنفس»
المراد بالإحساس هنا معناه اللغوي. قال في المعجم الوسيط: أحسن الشيء وبه علم به. وفي التزيل العزيز: «فلتنا أحسن عيسى منهم الكفر». انتهى.
ولا يخفى أن العلم هنا هو العلم الحضوري؛ لأنّ علم النفس بصفاتها وأعراضها حضوري، كملها بذاتها.

٢٣- قوله تعالى: «وقيام النفس بذاتها»
عطف على حاجتها.

٢٤- قوله تعالى: «ثم تجد صفات عرضية»
أي: تجد من طريق الحواس صفات عرضية من الأمور الخارجية، حيث إنّ الحواس تدرك الأعراض.

أمثال الأعراض المعلولة للنفس، القائمة بها^{٢٥}؛ وحكم الأمثال واحد^{٢٦}؛ فتحكم بأنّ لها موضوعاً هي قائمة به، كما أنّ النفس موضوعة لصفاتها العرضية؛ ففيتتحقق بذلك مفهوم الجوهر^{٢٧}، وهو أنه ماهية إذا وجدت وجدت لا في موضوع.

الثالث: أنه تبيّن بما تقدّم^{٢٨} أنّ الوجود ينقسم من حيث التجرّد عن المادة وعدمه

٢٥- قوله تعالى: **وَهُنَّ يَرَى أَنَّهَا أَمْثَالُ الْأَعْرَاضِ الْمُعَلَّوَةِ لِلنَّفْسِ، الْقَائِمَةُ بِهَا**، في كونها أعراضًا، وإن اختلتنا في الموضوع، فإن الأعراض المعلولة للنفس قائمة بالنفس، وهذه الأعراض قائمة بالأشياء الخارجية.

٢٦- قوله تعالى: **وَحْكَمَ الْأَمْثَالُ وَاحِدًا** أي: إن حكم الأمثال في ما يجوز و ما لا يجوز واحد؛ فإذا لم يجوز وجود الأعراض النسائية إلا قائمة بموضوع، فنذكر الأعراض الخارجية.

٢٧- قوله تعالى: **فَيَتَحَصَّلُ بِذَلِكَ مَفْهُومُ الْجَوَهِرِ** لايخفى: أن مفهوم الجوهر يتحقق من مشاهدة النفس في نفسها أنها لا تحتاج إلى شيء تقوم به، وأن أعراضها تحتاج إليها. ولا حاجة في تحصيل مفهوم الجوهر إلى إدراك صفات عرضية من الأجسام الخارجية. نعم! التصديق بوجود جوهر جسماني خارج النفس يحتاج إلى إدراك صفات عرضية من الأجسام. فلعله اشتبه عليه التصديق بوجود جوهر خارج النفس بتصور مفهوم الجوهر.

٢٨- قوله تعالى: **وَأَنَّهُ تَبَيَّنَ بِمَا تَقدَّمَ** من أن الإحساس مشروط بحضور المادة، فيثبت أن هناك عالمًا ماديًا. و من أن الصورة المحسوسة و المتخيلة ذات آثار من المادة حال كونها صورة مجردة عن نفس المادة. فيعلم أن هناك عالمًا مجردةً عن المادة واجدًا بعض آثار المادة، تكون الصورة المحسوسة و المتخيلة منه. و من أن الصورة المعقولة مجردة عن المادة و آثارها، فيعلم أن هناك عالمًا مفارقًا عن المادة و آثارها، توجد الصورة المعقولة فيه.

قال صدر المتألهين^{٢٩} في الأسفارج ١ ص ٣٠٠: «تستدل النفس المجردة بإدراك القوى

إلى ثلاثة عوالم كلية^{٢٩}:

أحدها: عالم المادة والقوّة.

و ثانيهها: عالم التجرّد عن المادة دون آثارها^{٣٠}، من الشكل والمقدار والوضع و

الظاهر على وجود هذا العالم. بإدراك القوى الباطنة على ثبوت عالم آخر شبيهٍ مقداري، كما تستدلُّ بإدراك ذاتها و الحقائق العقلية على وجود عالم عقلي خارج عن القسمين عالٍ على الإقليمين، لأنَّنا ندرك ما شاهدناه مرَّةً من أشخاص هذا العالم بعد انعدامه على الوجه الذي شاهدناه أو لاً من المقدار والشكل والوضع، به يتتصبَّع عند المدرك، وبه يتمثَّل بين يديه بخصوصه؛ وله وجود البُتَّةٍ وليس في هذا العالم بالغرض؛ فوجوده في عالم آخر، انتهى.

قوله^{٣١}: «تبين بما تقدم»

أي: بما تقدَّم في هذا الفصل و الفصل الأوَّل؛ وذلك لأنَّ وجود المثال الأعظم إنما يتم إثباته بما تقدَّم في الفصل الأوَّل، وأمّا ما جاء في هذا الفصل، فلا يدلُّ على أكثر من وجود المثال الأصغر. نعم يمكن إثبات المثال الأعظم بمعونة ماضيجه^{٣٢} في الفصل السابع أيضًا.

٢٩- قوله^{٣٣}: «أنَّ الوجود ينقسم من حيث التجرّد عن المادة وعدمه إلى ثلاثة عوالم كلية» لايخفى: أنَّ الوجود وإن كان ينقسم إلى ثلاثة أقسام: ١- مجرد عقليٌ ٢- مجرد مثاليٌ ٣- ماديٌ، ولكنه لا ينقسم إلى ثلاثة عوالم؛ فإنَّ العالم اسم آلٰه، معناه هو ما يعلم به، سمي به ما سوى الله لكونه آية لوجوده تعالى، فهو تعالى خارج عن العوالم الثلاثة، كما يظهر أيضًا من قوله^{٣٤}: «أقربها من المبدء الأوَّل تعالى و تقدس، عالم العقول المجردة» انتهى. فمراده من الوجود هنا هو الوجود الممكن.

قوله^{٣٥}: «ثلاثة عوالم كلية»

الكلية هنا بمعنى الإحاطة و السعة الوجودية، كما لا يخفى، وسعة كلٍّ من العوالم اشتتمالها على وجودات كثيرة مختلفة، كلٌّ نوع منها عالم جزئي.

٣٠- قوله^{٣٦}: «عالم التجرّد عن المادة دون آثارها»

قوله^{٣٧}: «دون آثارها من قبيل نفي العموم، وليس من عموم النفي. وذلك لأنَّ موجودات عالم المثال مجردة عن المادة و بعض آثارها، دون جميع آثارها؛ إذ لها بعض آثار المادة، كالشكل

غيرها؛ فقيه الصور الجسمانية^{٣١} وأعراضها و هيئتها الكمالية من غير مادة تحمل القوّة^{٣٢}؛ ويسمى عالم المثال و عالم البرزخ، لتوسيطه بين عالمي المادة و التجرد العقلي^{٣٣}. وقد قسموا عالم المثال إلى: المثال الأعظم القائم بنفسه، و: المثال الأصغر القائم بالنفس، الذي تتصرّف فيه النفس كيف شاء بحسب الدواعي المختلفة^{٣٤}.

٣٠- المقدار و الوضع و غيرها، و إن كانت فاقدة لبعضها الآخر، كالاستعداد و قابلية التغيير و الحركة.

قال صدر المتألهين في الأسفارج ١، ص ٣٠٠: «ذهب أفلاطن و القدماء من الحكماء الكبار، و أهل الذوق والكشف من المتألهين، إلى أن موجودات ذلك العالم قائمة لا في مكان و لا في جهة، بل هو واسطة بين عالم العقل و عالم الحس؛ إذ الموجودات العقلية مجردة عن المادة و توابعها - من الأين و الشكل و الكلم و اللون و الضوء و أمثلتها - بالكلية، والموجودات الحسية مغمورة في تلك الأعراض، و أما الأشباح المتألية الثابتة في هذا العالم، فلها نحو تجرد، حيث لا يدخل في جهة و لا يحويها مكان، و نحو تجسم لها مقدابر و أشكال». انتهى.

٣١- قوله في: **«فقيه الصور الجسمانية»**

الصور الجسمانية هي الصور التي لها نسبة إلى الجسم، فتعمم الصورة الجسمية والصور النوعية.

٣٢- قوله في: **«من غير مادة تحمل القوّة»**

أي: تحمل القوّة العرضية التي هي الاستعداد. وقد مرّ منه الفرق بين القوّة الجوهرية، التي هي المادة، و القوّة العرضية، التي هي الاستعداد، في الفصل الأول من المرحلة التاسعة.

٣٣- قوله في: **«لتتوسطه بين عالمي المادة و التجرد العقلي»**

اللام تعليل لتسمية عالم المثال بعالم البرزخ. فإنّ البرزخ هو الحاجز بين الشيدين. و يطلق لذلك أيضاً في علم الجغرافية على: قطعة أرض ضيقة، محصورة بين بحرين، موصلة بين أرضين. كما في المعجم الوسيط.

ولا يخفى عليك: أنّ البرزخ في اصطلاح المتكلّمين مغایر للبرزخ في اصطلاح الفلسفة، و سأ يأتي تفصيل ذلك في تعالينا على الفصل العادي و العشرين من المرحلة الثانية عشرة.

٣٤- قوله في: **«والذى تتصرّف فيه النفس كيف شاء بحسب الدواعي المختلفة»**

فتشني، أحياناً صوراً حقة صالحة^{٣٥}، وأحياناً صوراً جزافية تبعث بها.

و ثالثها: عالم التجدد عن المادة و آثارها، يسمى عالم العقل.

و العوالم الثلاثة مترتبة طولاً^{٣٦}؛ فأعلاها مرتبة، و أقواها، و أقدمها وجوداً، و أقربها من المبدء الأول^{٣٧}، تعالى و تقدس، عالم العقول المجردة: ل تمام فعليتها، و تنزه

لـ لا يخفى عليك: أن تصرف النفس لا يمكن إلا بإنشاء صور جديدة. و ما هو المشهور من أنَّ النفس تجزيء الصور و تفصلها أو ترتكبها و تأتي بصور مختربة، فهو مسامحة في التعبير؛ لأنَّ الصور العلمية مجردة غير قابلة للتغير، وحقيقة التجزء و التفصيل فيها إنشاء صور الأجزاء مع بقاء صورة المركب على حالها، كما أنَّ حقيقة التركيب فيها أيضاً إنشاء صورة المركب مع بقاء صور الأجزاء على حالها.

٣٥- قوله ^{﴿فَتَشْنِي﴾}: «فتشني، أحياناً صوراً حقة صالحة»

قد يتوهم الثنائي بين تصريحه هذا يكون النفس متشنة للصور الذهنية موجودة لها، و بين ما سيأتي من أنَّ مفهوم الصور و موجودها هي المجرّدات العالية المثالية أو العقلية.

و الحل أنَّ النفس في بهذه أمورها تستفيض من مجرّدات مثالية أو عقلية، فتكتسب بذلك شروة علمية، ثم بعد ذلك تستعمل أن تنشي صوراً مناسبة لما استفاضتها. فالمهندسين بعد ما استفاد صوراً كثيرة يستعملون أن ينشي صوراً مشابهة لها، و هي صور حقة صالحة، كما أنَّ كل إنسان بعد ما استفاض صوراً مختلفة مثالية يستعمل أن ينشي صوراً جزافية من عند نفسه.

٣٦- قوله ^{﴿وَالْعَوَالُمُ الْثَلَاثَةُ مَتَرْتَبَةٌ طَوْلًا﴾}

و هو على مبني المئتين ترتب على، حيث إنهم يرون بعض الأشياء صادراً عن الله تعالى بلا واسطة، وبعضها بواسطة أو وسائل.

و أتى على ما ذهب إليه صدر المتألهين^{٣٨} و اخباره المصتف^{٣٩} - كما مر في الفصل الثامن من المرحلة الثامنة، وسيأتي في الفصل الرابع عشر من المرحلة الثانية عشرة - من كونه تعالى فاماً قريباً لجميع ما سواه، فهو ترتبت إعدادياً، لا على.

٣٧- قوله ^{﴿وَفَاعْلَاهَا مَرْتَبَةٌ وَأَقْوَاهَا وَأَقْدَمَهَا وَجُودًا وَأَقْرَبَهَا مِنَ الْمَبْدَءِ الْأَوَّلِ﴾}

لا يخفى عليك: أن الأقوائية علة للأوصاف الثلاثة المذكورة غيرها؛ ولذا خصها بالتعليل، فإنَّ

وجودها عن شوب المادة و القوة.^{٣٨} و يليه عالم المثال، المستنذن عن المادة دون آثارها.^{٣٩} و يليه عالم المادة، موطن النقص و الشرّ و الإمكانيّة؛ ولا يتعلّق بما فيه العلم إلّا من جهة ما يحاذه من المثال و العقل، على ما تقدّمت الإشارة إليه.^{٤٠}

٣٨ قوله: « تمام فعليتها » إنما هو تعلييل لها؛ إذ المادة و القوة مستلزمتان للنقص، و تمامية الفعلية و التنـزه عن المادة و القوة موجبة للكمال، و ليس الكمال إلا شدة الوجود و قوته.

٣٩ قوله: « تنـزه وجودها عن شوب المادة و القوة »

الشـوب: ما اختلط بغيره من الأشياء، وبخاصة السوائل. و في الترتـيل العزيـز: « ثم أن لهم عليهـا لشوـباً من حمـيم » انتهىـ، كذا في المعجم الوسيـط.

ثم لا يخفـى عليكـ: أنـ العـقل مـنـزـه عن جـمـيع آثارـ المـادـةـ، كما أنهـ مـنـزـهـ عنـ شـوبـ المـادـةـ.

٤٠ قوله: « المـتنـزـهـ عنـ المـادـةـ دونـ آثارـهاـ »

منـ المـقـدـارـ وـ الشـكـلـ وـ الرـوـضـ وـ غـيـرـهـ، كماـ فيـ الفـصـلـ الثـانـيـ منـ المـرـحـلـةـ العـادـيـةـ عـشـرـةـ منـ بـداـيـةـ الـحـكـمـةـ. وـ واـضـعـ أنـ المـقـدـارـ وـ الشـكـلـ وـ الرـوـضـ تـلـازـمـ مـحـدـودـيـةـ لاـ تـوـجـدـ فـيـ عـالـمـ الـعـقـلـ، فـيـكـونـ عـالـمـ المـثـالـ مـتـأـخـراـ عـنـ عـالـمـ الـعـقـلـ.

٤٠ـ قوله: « موطن النقص و الشرّ و الإمكانيّة »

إنـماـ اـخـتـصـ عـالـمـ المـادـةـ بـهـذـهـ الـأـوـصـافـ؛ لأنـ النـقـصـ عـدـمـ مـلـكـةـ الـكـمـالـ، فهوـ إنـماـ يـصـدقـ فـيـ ماـ لـهـ قـابـلـيـةـ الـكـمـالـ، وـ هيـ الـمـوـجـودـاتـ الـمـادـيـةـ، وـ أـمـاـ الـمـعـجزـاتـ، فـيـدـفـعـهـاـ وـ خـتـمـهـاـ سـيـانـ، لـهـ فـيـ بـدـءـ وـ جـوـدـهـاـ مـاـ أـمـكـنـ لـهـ مـنـ الـكـمـالـ، وـ الشـرـ عـدـمـ مـلـكـةـ الـخـيـرـ، فهوـ أـيـضاـ كـذـلـكـ.

ثمـ لاـ يـخـفـىـ: أنـ المرـادـ بـالـإـمـكـانـ هـنـاـ الـإـمـكـانـ الـاستـعـدـادـيـ، وـ هوـ لـيـسـ إـلـاـ لـنـفـسـ الـاسـتـعـدادـ، وـ إنـماـ يـخـلـفـانـ بـالـاعـتـبارـ، وـ الـاسـتـعـدادـ مـنـ شـرـؤـنـ الـمـادـةـ، لـأـنـهـ تـعـيـنـ لـقـوـةـ الـمـادـةـ الـمـبـهـمـةـ.

٤١ـ قوله: « علىـ ماـ تـقـدـمـتـ الإـشـارـةـ إـلـيـهـ »

فـيـ الفـصـلـ الـأـوـلـ.

الفصل الرابع

ينقسم العلم الحصولي^١ إلى كليٍّ وجزئيٍّ بمعنى آخر

فالكليٌّ هو العلم الذي لا يتغير بتغير المعلوم الخارجي^٢، كصورة البناء التي يتصورها البناء فيبني عليها؛ فإنها على حالها، قبل البناء ومع البناء، وبعد البناء، وإن انعدم؛ ويسمى علم ما قبل الكثرة^٣. والعلم من طريق العلل كليٌّ من هذا القبيل، كعلم المنجم بأنَّ القمر منخسف يوم كذا ساعة كذا إلى ساعة كذا يرجع فيه الوضع السماوي بحيث يجب حلولة الأرض بين القمر والشمس؛ فعلمه بذلك على حاله، قبل المنسوف، ومعه، وبعده. والوجه فيه أنَّ اللة التامة في علتها لا تتغير عَلَيْهِ هي عليه؛ ولما كان العلم بها مطابقاً للمعلوم، فصورتها العلمية غير متغيرة؛ وكذلك العلم بعلوها لا يتغير؛ فهو كليٌّ ثابت.

ومن هنا يظهر أنَّ العلم الحسني لا يكون كلياً، لكون المحسوسات متغيرة.

١- قوله ^{﴿فَإِنَّ الْعِلْمَ حُصُولٌ﴾}: «ينقسم العلم الحصولي»

سواء كان تصوراً أم تصديقاً، كما يظهر من الأمثلة. وسيأتي في التنبئ إمكان تعميمه للعلم الحضوري أيضاً.

٢- قوله ^{﴿وَلَا يَتَغَيِّرُ بِتَغْيِيرِ الْمَعْلُومِ الْخَارِجِيِّ﴾}

أي: لا يتغير بالمعلوم بالعرض، كما في بداية الحكم أياً.

٣- قوله ^{﴿يُسَمَّى عِلْمًا مَا قَبْلَ الْكُثْرَةِ﴾}

لتقدمه على مصاديق الواقعية في الأعيان. قال صدر المتألهين ^{﴿فِي الْأَسْفَارِ﴾} ج ٢، ص ٩: «فمن الكلي ما يتقدم على الجزئيات الواقعية في الأعيان. كتصورات العباد، لمعلولاتها. ويسمى علم ما قبل الكثرة. وانتهى ما أردناه.

والمجزئي هو العلم الذي يتغير بتغيير المعلوم الخارجي، كعلمنا من طريق الرؤية بحركة زيد مadam يتحرك، فإذا وقف عن الحركة تغير العلم^٤؛ ويسمى علم ما بعد الكثرة. فإن قيل^٥: تغير العلم كما اعترفت به في القسم الثاني دليل كونه مادياً، فإن التغيير وهو الانتقال من حال إلى حال - لازمه القوة^٦ و لازمها المادة^٧، وقد قلتم: إن العلم بجميع أقسامه مجرد^٨.

قلنا: العلم بالتغيير غير تغير العلم^٩؛ والتغيير ثابت في.....

٤- قوله تعالى: «فإذا وقف عن الحركة تغير العلم»^{١٠}
اللام للمعد الذكري، أي تغير علمنا من طريق الرؤية. فإن العلم الحسي يتغير بالارتباط بالخارج، فإذا تغير الخارج تغير العلم الحسي.
ثم لا يخفى عليك: أن التغيير إنما هو في أعمال المظاهر البدنية التي هي معدات لحصول العلم، أما العلم نفسه، فهو مجرد لا يقبل التغيير، كما سيأتي عن قريب.

٥- قوله تعالى: «فإن قيل»^{١١}
لا يخفى عليك: أن هذا الإبراد إنما يترجم إلى صدر المتألهين^{١٢} و من تبعه من الفائلين بتجزء العلم مطلقاً، لا إلى المتألهين، الذين يرون أن العلم الإحساسي والخيالي مادي و ليس بمجرد. فهذا الإبراد من المتألهين مبني على مبناهما.

٦- قوله تعالى: «لازمه القوة»^{١٣}
فإن الحال اللاحق لا يوجد في الشيء ما لم تكن للشيء قوته واستعداده.

٧- قوله تعالى: «و لازمها المادة»^{١٤}
فإن القوة والاستعداد إنما تعرض الهيولي و تشخيصها، نسبتها إليها نسبة الجسم التعليمي إلى الجسم الطبيعي.

٨- قوله تعالى: «قد قلتم إن العلم بجميع أقسامه مجرد»^{١٥}
و قد مر في الفصل الأول.

٩- قوله تعالى: «قلنا إن العلم بالتغيير غير تغير العلم»^{١٦}

لأنَّ حاصله: أنَّ التقسيم المذكور إنما كان على مباني المَسَائِنِ، الذين يرون أنَّ العلم الحسْنِي مادَّيٌّ، يقبل التغيير، وأمَّا على ما أثبتناه من تجرُّد العلم مطلقاً، فلابدَّ أنْ يغير شكل المسألة، ويقسِّم العلم الحصولي إلى علم بالتغيير وعلم بما عدا التغيير، فيفسِّر الكلَّي في المسألة بالعلم بما عدا التغيير والجزئي بالعلم بالتغيير.

ويبدو أنه كان الأولى أن يأتِي بما ذكره، في تعليلته على الأسفار، من أنَّ النفس لما كانت مادَّية في فعلها، فالتأخير إنما هو في مرحلة الأفعال البدنية التي هي معدات للإدراك والعلم، فما دامت المعدات من التور والانفعال الشبكية والأعصاب حاصلة تكون الصورة مرتيبة ظاهرة للنفس، وبانقطاعها لا تغيير الصورة في ذاتها. وإنما ينقطع ظهورها. يدلُّ على ما ذكرنا أنه إذا رأينا ذلك المرئي ثانيةً، تذكَّرنا أنه هو ما رأينا سابقاً، فلو لا أنَّ صورته موجودة عندنا، لما أمكن لنا التصديق بذلك، فإنه لا تصدق إلا عن تصور.

قال ^{يشكر} في ما أشرنا إليه من تعليلته على الأسفار ج ٣ ص ٤٠٨ - معتبراً على ما يظهر من صدر المتألهين ^{يشكر} في هذا المقام من تغيير العلم - «ظاهره أنه اعتراف بتغيير الصورة العلمية مع تغيير المعلوم الجزئي المادي، وهو ينافي البناء على تجرُّد العلم حتى العلوم الحسْنِية والخيالية والروحية».

وتحقيق أنَّ الصور العلمية مجردة غير قابلة للتغيير، سواء كانت كلية أم جزئية، غير أنَّ العلوم الانفعالية لما كانت لاتفاقاً أملاً مادَّياً صادرة عن مظاهر القوى النفسانية، كالعين والأذن وغيرها، كان ظهورها للنفس تابعة للفعل والانفعال المادي الواقع في تلك المظاهر، وبانقطاع ذلك ينقطع الظهور؛ فالتأخير إنما يقع في مرحلة المظاهر البدنية من حيث أعمالها، وأمَّا الصورة العلمية، وإن كانت جزئية حسْنِية، فلا تغيير فيها. و الدليل على ذلك: أنا تقدَّر على إعادة الصور التي أحسناها قبل زمان بعيتها، ولو كانت الصورة المحسوسة مادَّية، لزالت بزوال الحركات المادية، وامتنع ذكرها بعيتها بالضرورة. هذا.

وأمَّا تعلق العلم الإحساسي والخيالي بالتغييرات والحركات والمقادير التي تحتمل القسمة ووجوب مطابقة الصورة العلمية للمعلوم الخارجي، فالعلم بالتغيير والحركة والانقسام غير تغيير

تغيّره^{١٠}، لا متغيّر؛ و تعلق العلم بالمتغيّر - أي حضوره عند العالم - إنما هو من حيث ثباته، لا تغيّره؛ وإنّ لم يكن حاضراً، فلم يكن حضور شيء لشيء، هذا خلف.

تبنيه:

يمكن أن يعمم التقسيم بحيث يشمل العلم المحسوب ربي. فالعلم الكلّي كعلم العلة بمعولها من ذاتها الواجبة في ذاتها كمال المعلول^{١١} بنحو أعلى وأشرف: فإنه لا يتغيّر بزوال

العلم و حركته و انتقامه. فافهم ذلك. و الواجب مطابقة الصورة العلمية للخارج بحسب الماهية، لا بحسب نحو الوجود، هذا». انتهى.

ولا يخفى: أنه على هذا يرجع التقسيم المذكور إلى تقسيم العلم الحصولي إلى: ما له معدات متغيّرة، و ما ليس له معدات متغيّرة. و تفسير العلم الكلّي بالثابت والجزئي بالمتغيّر، يكون من قبيل الوصف بحال متعلق الموصوف. فالكلّي هو العلم الذي يكون معداته ثابتة غير متغيّرة، و الجزئي ما يكون معداته متغيّرة غير ثابتة.

١٠- قوله تعالى: «التغيير ثابت في تغييره»

دفع دخل، هو أنه لا بد في العلم من أن يطابق المعلوم، فكيف يمكن أن يتحقق العلم بالمتغيّر و لا يكون العلم نفسه متغيّراً. و حاصل الدفع: أن التغيير ثابت في تغييره، و العلم إنما يتعلق بالمتغيّر من حيث ثباته. فحركة القمر مثلاً ثابتة في كونها حركة و تغيير، و العلم إنما يتعلق بها من حيث ثباتها هذا؛ ولذا تكون الصورة العلمية من الحركة ذات امتداد قارٌ ممتدٌ من أول ما رأيناها منها إلى آخرها. و قد مر في الفصل الرابع من المرحلة الناسعة أن الخيال يحصل على صورة الحركة بأخذ الحدّ بعد الحدّ منها و جمعها صورة متصلة مجتمعة الأجزاء.

١١- قوله تعالى: «كعلم العلة بمعولها من ذاتها الواجبة في ذاتها كمال المعلول» أي: كعلم العلة الذاتي بمعولها، الناشيء من علمها بذاتها، لأن العلة واجدة في ذاتها كمال المعلول بنحو أعلى وأشرف، فعلتها بذاتها علم بمعولها، كما سبّأتي في الفصل الحادي عشر من المرحلة الثانية عشرة. فقوله: «الواجبة» من الوصف المشعر بالعلية.

المعلول، لو جاز عليه الزوال^{١٢}. و العلم الجزئي كعلم العلة بعمليها الدائرة، الذي هو عين المعلول^{١٣}؛ فإنه يزول بزوال المعلول.

٤- قوله تعالى: «كعلم العلة بعمليها من ذاتها»

و كعلمها بعمليها المجردة علمًا فعليًا هو عين وجود معلولها.

١٢- قوله تعالى: «لو جاز عليه الزوال»

التعبير بـ«لو» إنما يصح في المجردات، حيث إنها لا يمكن عليها الزوال. و أمثل المآذيات، فهي دائرة زائلة، فلا يستقيم بالإضافة إليها التعبير بـ«لو» الذال على الامتناع.

١٣- قوله تعالى: «كعلم العلة بعمليها الدائرة الذي هو عين المعلول»

أي: علم العلة الفعلية بالمعلول الدائري. و العلم الفعلية عين الفعل، فإذا كان الفعل دائرةً متغيرةً، كان العلم متغيراً. و ذلك كملمه تعالى بال موجودات المادية، فإنها متغيرة في جواهرها وأعراضها، و وجوداتها عين علمه تعالى. هذا على ما هو الحق من تعلق علمه تعالى بال MATERIALS. و أمثل على ما يراه المصتف^{١٤} من أن العلم مجرد مطلقاً، فالعلم الجزئي هنا أيضاً يكون بمعناه الذي ذهب إليه في العلم الحصولي، من أنه علم بالتغيير لا علم متغير.

الفصل الخامس
في أنواع التعلّق^١
ذكروا أنَّ العقل ثلاثة أنواع

أحدُها: أن يكون عقلاً بالقوَة^٢، أي لا يكون شيئاً من المعقولات بالفعل^٣، ولا له

قوله: «في أنواع التعلّق»

المراد بالتعلّق هو الإدراك الكلّي من أقسام العلم الحصولي، أي ما هو قسم للإحساس و التخيّل. يدلّ عليه كلمات الشيّخ في الفصل السادس من المقالة الخامسة من الفن السادس من طبیعیات الشفاء، و كلمات صدر المتألهین^٤ في الأسفارج ٣ ص ٣٦٨ - ٣٨٢، بل صرّح بذلك الحکیم السبزواری^٥ في تعليقه على الأسفار. لكن لا يخفى عليك إمكان إجراء هذه الأقسام الثلاثة في العلم الظاهري أيضاً.

و قد يستظهر من قوله في آخر هذا الفصل: «و الذي ذكروه من التقسيم إنما أوردوه تقسيماً للعلم الحصولي»، أنه حمل التعلّق في عنوان الفصل على المطلق العلم الحصولي، وقد عدَّ الحکیم السبزواری^٥ في غير الفرائد ص ١٤٣: الإجمالي و التفصيلي أقساماً لمطلق العلم. و سيعتمد المصطف^٦ هذا التقسيم للعلم الحضوري في الفقرة الأخيرة من هذا الفصل.

قوله: «أحدُها: أن يكون عقلاً بالقوَة»

أي: عقلاً هيرولاتياً، كما صرّح بذلك صدر المتألهین^٧ في الأسفارج ٣ ص ٣٦٨، وإذا لم تكن القوَة المدركة فعلية، لم يكن إدراكه و هو التعلّق فعلية، بل يكون تعلّقاً بالقوَة. و يحصل بذلك النوع الأول من التعلّق، و هو التعلّق بالقوَة. و قال الحکیم السبزواری^٨ في الأسفارج ٣ ص ٣٦٨: «عدّ قوَة التعلّق تعلّقاً إنما هو لأنَّ قوَة الشيء طليعة منه، و لولاها لم يكن الشيء، و لم يتحول من أدنى إلى أعلى». انتهى.

قوله: «أي لا يكون شيئاً من المعقولات بالفعل»

شيء من المقولات بالفعل، لخلوّه عن عامة المقولات.

الثاني: أن يعقل مقولاً واحداً أو مقولات كثيرة بالفعل، معيناً بعضها من بعض مرتبأها؛ وهو العقل التفصيلي.

الثالث: أن يعقل مقولات كثيرة عقلاً بالفعل، من غير أن يتميز بعضها من بعض؛ وإنما هو عقل بسيط إجمالي فيه كل التفاصيل. ومتلواله بما إذا سألك سائل عن عدة من المسائل التي لك بها علم، فحضرك الجواب في الوقت؛ وأنت في أول لحظة تأخذ في الجواب تعلم بها جميعاً عملاً يقينياً بالفعل^٢، لكن لا تميز بعضها من بعض ولا تفصيل، وإنما يحصل التمييز والتفصيل بالجواب؛ لأنّ ما عندك من بسيط العلم منع تتبع وتجري منه التفاصيل. ويسمى عقلاً إجماليّاً.

والذي ذكروه من التقسيم إنما أوردوه تقسيماً للعلم الحصولي، وإذا قد عرفت في ما تقدم أن كل علم حصولي ينتمي إلى علم حضوري، كان من الواجب أن تتلقى البحث بحيث ينطبق على العلم

٤- قوله تعالى: «تعلم بها جميماً عملاً يقينياً بالفعل»^٣
 أي: لا يعقل نفسه ولا يتصرّره تصرّراً كلياً. قال الحكم السبزواري في ذيل نفس هذه الجملة من الأسفارج ٣ ص ٥٣٦٨ إذ تعلّم لنفسه أيضاً بالقول، وإن توهم ذاته وتخيل، كالنفوس الجاهلة التي لا تقدر على تعلّم ذاتها، وتخيل ذاتها أولات وضع وجهة ونحوهما» انتهى. ولما كان للعقل أن يعقل نفسه بتعلّمات وتصورات كثيرة كثيرة، مثل «موجود» و«عقل»، و«واحد»، و«مدرك»، و«ممكن»، وأمثالها، أتوا بصيغة الجمع، وقالوا: لا يكون شيئاً من المقولات بالفعل.

وإن لم نكن تلك المسائل متعارف سمعك من قبل، كالمسائل المستحدثة في كل علم؛ فإنّ من له ملكة ذلك العلم، يجيب عنها ويبينها إذا بسئل عنها، وإن لم يسبق له تصرّر عنها وحكم فيها.

الحضورى؟ فلا تغفل. وكذا في ما يتلو هذا البحث من مباحث العلم الحضورى.

٥- قوله ^{فيه}: «كان من الواجب أن تتلقى البحث بحيث ينطبق على العلم الحضوري» فالعلم الحضوري بالقرة كعلم النفس بذاتها قبل أن تبلغ مرتبة المثال أو العقل. و العلم الحضوري التفصيلي، كعلم العلة بمعاليلها علمًا فعلياً هو عين وجود المعاليل. و العلم الحضوري الإجمالي، كعلم العلة بمعاليلها علمًا ذاتيًّا هو عين ذاتها الراجدة لجميع معاليلها بنحو أعلى وأشرف.

و من وجه آخر يمكن أن يقال: كلما كان العلم الحضوري بالقرة كان العلم الحضوري أيضًا بالقرة، وكلما كان تفصيليًّا أو إجماليًّا، كان كذلك؛ لأنَّ كل علم حضوري مأخوذ من علم حضوري. وأيضاً كل علم حضوري هو في الحقيقة علم حضوري.

الفصل السادس في مراتب العقل^١

ذكروا أنّ مراتب العقل أربع^٢:

إحداها: العقل الهيولاني، وهي ^٣ مرتبة كون النفس خالية عن جميع المعقولات. و

١- قوله تعالى: «مراتب العقل»

و قد يعتبر عنها بدرجات العقل النظري، كما قد يعتبر عنها بمقامات العقل، فراجع الفصل الأول من المقالة الأولى من رسالة اتحاد العاقل والمعقول لصدر المتألهين ^٤.

٢- قوله تعالى: «ذكروا أنّ مراتب العقل أربع»

يستفاد منهم أنّ هذه المراتب، يمكن اعتبارها بالقياس إلى كُلّ واحد من المعلومات، فيختلف حال النفس بقياسها إلى المعلومات المختلفة، اذ قد تكون النفس بالقياس إلى بعض المعلومات في مرتبة العقل الهيولاني، وفي بعضها في مرتبة العقل بالملائكة، وفي بعضها في مرتبة العقل بالفعل، وفي بعضها في مرتبة العقل المستفاد، كما صرّح بذلك في شرح الهدایة الأئمّية من ٢٠٧، ويمكن اعتبارها بالقياس إلى جميع المعلومات. كما قد يظهر من غرر الفوائد ص. ٣١٢. و الذي يظهر من المصطف^٥ أنه اعتبارها بالقياس إلى جميع المدركات، حيث عرّف العقل الهيولاني بمرتبة تكون النفس فيها خالية عن جميع المدركات، وأنّ بالبيهارات والنظريات في تعریف العقل بالملائكة والعقل بالفعل بصفة الجمع المحلّي باللام الظاهر في العموم، وعَدَ العقل بالمستفاد عالماً عقلياً ماضياً للعالم العيني. وعلى هذا، فلابد أن يفسر قوله: «لجميع ما حصلته، بجميع ما يمكن لها تحصيله، من المسائل التي هي كمالات النفس الناطقة، من العلوم الحقيقة». كما في هامش غرر الفوائد ص. ٣١٢.

٣- قوله تعالى: «هي»

تسمى العقل الهيولي، لتشابهه الهيولي الأولى في خلوها عن جميع الفعليات.
و ثانيةها: العقل بالملكة^٤، وهي مرتبة تعقلها للبدويات، من تصور أو تصديق،
إذان العلوم البدوية أقدم العلوم^٥، لتوقف العلوم النظرية عليها.
و ثالثتها: العقل بالفعل^٦، وهي مرتبة تعقلها للنظريات باستنتاجها من
البدويات.

٣- الضمير يرجع إلى «أحداها» و هكذا في «ثانيتها و ثالثتها»، أو يرجع إلى العقل في الجميع،
و لكنه أنت رعاية لجانب الخبر.

٤- قوله تعالى: «العقل بالملكة»

سمى بذلك إما لأنّه ملحة بالنسبة إلى العقل الهيولي، الذي هو قرءة بالنسبة إليها. و قرءة
الشيء عدمه، فكان بين المرتبتين تقابل العدم و الملكة. و إما لرسوخ استعداد الانتقال إلى
المعقولات في هذه المرتبة. فالملكة على الأول مقابل لمدّ الملكة. و على الثاني مقابل للحال.
صرح بذلك كله الحكيم السبزواري^٧ في غر الفرائد ص ٣١١ متنًا و هامشًا.

و يتحمل أن يكون الملكة بمعنى القنية و رأس المال، فحيث إن العلوم البدوية التي تدرك
في هذه المرتبة هي رأس المال للتجارة العلمية، سُمِّيت هذه المرتبة بالعقل بالملكة.

٥- قوله تعالى: «فإن العلوم البدوية أقدم العلوم»

تعليق لتقديم مرتبة العقل بالملكة على العقل بالفعل.

٦- قوله تعالى: «العقل بالفعل»

قال صدر المتألهين^٨ في مفاتيح الغيب ص ٥٢٠: «و إنما سمى هذا العقل بالفعل، لأنّ للنفس
بحبه أن تشاهد المعقولات المكتسبة متى شاءت، من غير تجسم كسب. و ذلك لتكرر مطالعتها
للمعقولات مرتّة بعد أخرى، و تكثر رجوعها إلى المبدء الوهاب، و اتصالها به كرّة بعد أولى، حتى
حصلت لها ملحة الرجوع إلى جناب الله و الاتصال به من غير مانع داخلي، و إن منعها الشواغل
البدوية ما دامت في الدنيا عن كنه الرجوع». انتهى ما أردناه.

و في شرح الهدایة الالیریة ص ٢٠٦، ذكر وجها آخر أيضًا، هو أنه سُمِّيت بالعقل بالفعل
لمسبيقتها بالعقل بالملكة الذي هو كالقرءة لها؛ إذ العقل يادراك البدويات يقوى على إدارك
النظريات بسببيها.

و رابعتها: تعلّلها بجميع ما حصلته^٧، من المعقولات البدائية أو النظرية المطابقة لحقائق العالم الملوّي والسفلي، باستحضارها الجميع وتوجهها إليها من غير شاغل ماديّ^٨؛ فتكون عالماً علمياً مضاهياً للعالم العيني؛ و تسمى العقل المستفاد^٩.

٧- قوله تعالى: «ولجميع ما حصلته»

أي: لجميع ما يمكنها تحصيله. كما مرّ آنفاً في بعض تعاليقنا على هذا الفصل.

٨- قوله تعالى: «و توجهها إليها من غير شاغل ماديّ»

أي: و التفاتها إليها بالفعل. كما في بداية الحكمة.

٩- قوله تعالى: «تسمى العقل المستفاد»

قال المحقق الطوسي في شرح الإشارات ج ٢ ص ٣٥٥: «و هو المسئ بالفعل المستفاد، لأنها مستفادة من عقل فعال في نفوس الناس، يخرجها من درجة العقل الهيولاني إلى درجة العقل المستفاد» انتهى. وقال صدر المتألهين^{١٠} في مفاتيح الغيب ص ٥٢٣: «و سمي به لاستفادة النفس إيماء ممّا فوقها». انتهى.

الفصل السابع

في مفهِّض هذه الصور العلمية^١

مفهِّض الصور المقلية الكلية جوهر عقليٌّ مفارق للحقيقة، عنده جميع الصور العقلية الكلية. وذلك لما تقدَّم^٢ أنَّ هذه الصور العلمية مجرَّدة من المادة، مفاضة للنفس، فلها مفهِّض؛ و مفهِّضها إنما هو النفس، تفعلها و تقبلها معاً؛ و إنما أمر خارج مادتي، أو مجرَّد.

إنما كون النفس هي المفهِّضة لها الفاعلة لها، فحال؛ لاستلزمـه كون الشيء الواحد

ـ قوله تعالى: «في مفهِّض هذه الصور العلمية»

أي: في فاعلها التزبيب. ولا يخفى: أنَّ الكلام في هذا الفصل مسوق على مسلك المثاليين، الذين يتسبون بالإفاضة و التأثير إلى غيره تعالى أيضاً، و يرونه تعالى علة العلل و مسخراً لها. و إنما على طريقة الحكمة المتعالية، فالمفهِّض لكل شيء ذاته تبارك و تعالى.

و قد مرَّ بيان كلام المسلمين في الفصل الثامن من المرحلة الثامنة، وسيأتي أيضاً في الفصل الرابع عشر من المرحلة الثانية عشرة.

ـ قوله تعالى: «في مفهِّض هذه الصورة العلمية»

مراده من الصور العلمية هنا، هي العلوم الحصرلية، التي تأخذها النفس - في رأي المصنف تبعاً لصدر المتألهين^٣ - من معلوم حضوري، هو مجرد عقليٌّ أو مثاليٌّ. و مفهِّضها هو ذلك المجرَّد، لكنَّ وجود واحد جامع بوحدته و بساطته كل معلوم، و النفس إنما تشاهد منه ما تستعد له، فيفهِّض عليها منه صورة مناسبة له.

ـ قوله تعالى: «لما تقدَّم»

في الفصل الأول.

فاعلاً و قابلاً معاً، وقد تقدم بطلانه^٢. وأما كون المفيض أمراً مادياً، فيبيطله أن المادي أضعف وجوداً من المجرد، فيمتنع أن يكون فاعلاً لها و الفاعل أقوى وجوداً من الفعل. على أن فعل العلل المادية^٣ مشروط بالوضع، ولا وضع لمجرد. فتعين أن المفيض هذه الصور المقلية، جوهر مجرد عقلي؛ هو أقرب العقول المجردة من الجوهر المستفيض؛ فيه جميع الصور المقلية المعقوله عقلاً إجمالياً؛ تتحدد معه

٣- قوله تعالى: «لا استلزمك كون شيء واحد فاعلاً و قابلاً معاً»

إن قلت: كيف يكون العقل الإجمالي خلافاً للتفاصيل؟ أليست التفاصيل علوماً جديدة؟! وأليست النفس في مرتبة العقل الإجمالي فاعلاً لها، وهي مع ذلك قابل لها أيضاً؟! قلت: النفس حين تكون فاعلة للصور، لا تكون قابلة لها بمعنى المستكملة بها، وإنما تكون متصفة بها اتصاف العلة بعمولها. وقد مر في الفصل العاشر من المرحلة الثامنة الفرق بين القبول بمعنى الاستكمال، و القبول بمعنى الاتصاف، وأن المستحبيل هو كون شيء واحد فاعلاً و مستكملاً بشيء، وأما كونه فاعلاً و متصفاً به، فلا يأس باجتماعهما في شيء واحد.

٤- قوله تعالى: «قد تقدم بطلانه»

في الفصل العاشر من المرحلة الثامنة.

٥- قوله تعالى: «على أن فعل العلل المادية»

المراد بها العلل الجسمانية، التي مررت الإشارة إلى بعض أحکامها في الفصل الخامس عشر من المرحلة الثامنة. و من تلك الأحكام أن فعلها مشروط بالوضع الخاص. وليس المراد من العلل المادية هنا العلة المادية التي تقابلها العلة المchorية.

٦- قوله تعالى: «فيه جميع الصور المقلية المعقوله عقلاً إجمالياً»

لابغى: أن هذه الصور عند المشائين قائمة بالجوهر المجرد قيام الوجود الذهني بالنفس؛ لأنهم يرون علمه تعالى و علم العقول المجردة علمًا حصولياً. وأما عند المصنف تبعاً لصدر المتألهين^٤، فوجود الصور فيه إنما هو وجدانه بوجوده جميع الصور بوجود واحد بسيط هو عين وجوده؛ لأن العلة واجدة لكمال المعلول و وجوده ينحو أعلى و أشرف.

النفس المستعدة للتعقل^٧ على قدر استعدادها؛ فستفيض منه ما تستعدّ له من الصور المقلية.

إإن قلت: هب أنَّ الصور العلمية الكلية بإضافة الجوهر المفارق، لما تقدّم من البرهان؛ لكن ما هو السبب لنسبة الجميع إلى عقل واحد شخصي؟ هلّا أسندها إلى عقول كثيرة مختلفة الماهيات، بنسبة كلّ واحد من الصور إلى جوهر مفارق غير ما ينسب إليه غيره^٨، أو بنسبة كلّ فريق من الصور إلى عقل غير ما ينسب إليه فريق آخر؟

قلت: الوجه في ذلك ما تقدّم في الأبحاث السابقة^٩ أنَّ كلّ نوع مجرّد منحصر في فرد؛ و لازم ذلك أنَّ سلسلة العقول التي يشتبها البرهان^{١٠}، و يثبت استناد وجود

٧- قوله تعالى: «تَتَحَدَّدُ مَعَهُ النَّفْسُ الْمُسْتَعِدَةُ لِلتَّعْقِلِ»

هذا الاتحاد من قبيل اتحاد المعلوم بعلته، الذي مرّ في الفصل الثاني، و هو اتحاد الرقيقة بالحقيقة.

٨- قوله تعالى: «غَيْرُ مَا يَنْسَبُ إِلَيْهِ غَيْرُهُ»

هكذا أثبتنا، بخلاف ما في النسخ من قوله: «غير ما ينسب إليه» فقط.

٩- قوله تعالى: «تَقْدِيمُ فِي الْأَبْحَاثِ السَّابِقَةِ»

في الفصل السابع من المرحلة الخامسة.

١٠- قوله تعالى: «لَازِمٌ ذَلِكَ أَنَّ سلسلة العقول التي يشتبها البرهان»

و ذلك لأنَّ المفروض عدم الاختلاف بينها بالشدة و الضعف، و الكمال و النقص، فلو كان هناك عقلان في مرتبة واحدة، كانوا فردان من نوع واحد، هذا.

ولكن لا يخفى: أنَّ عدم اختلاف أمرين بالشدة و الضعف، و عدم كون أحدهما علة للأخر لا يلازم كونهما من نوع واحد؛ فانك ترى أنواع المنصر - و كذا المعدن و النبات و الحيوان - لا

اختلاف بينها بالشدة و الضعف، وليس بينها تشكيك طولي مع أنها أنواع مختلفة.

و كذا الاختلاف بالشدة و الضعف و التشكيك الطولي بين أمرين، لا يلازم كونهما نوعين

الماديات والآثار المادية إليها، كلّ واحد من حلقاتها نوع منحصر في فرد، وأن كثرتها كثرة طولية متربّة، منتظمة من علل فاعلة آخذة من أول ما صدر منها من المبدأ الأول إلى أن ينتهي إلى أقرب العقول من الماديات والآثار المادية. فتعين استناد الماديات والآثار المادية إلى ما هو أقرب العقول إليها، وهو الذي يسمى **المشّاؤون بـ«العقل الفعال»**.

﴿ مُخْلِفِينَ؛ فَإِنَّ رَبَّ النَّعْمَ وَالْمَثَالَ الْأَفْلَاطُونِيَّ - عَنْدَ مَنْ يُبَشِّرُهُ - موافقٌ فِي الْمَاهِيَّةِ التَّوْعِيَّةِ لِأَفْرَادِ الْمَادِيَّةِ، مَعَ أَنَّ الْمَثَالَ عَلَّةٌ وَأَفْرَادِ الْمَادِيَّةِ مَعْلُولَةٌ لَهُ. هَذَا وَالْمُصْتَفِيُّ بَعْدَ مَا يَبْرُهُنَّ فِي الْفَصْلِ الْعَشْرِينَ مِنَ الْمَرْجَلَةِ الثَّانِيَّةِ عَشَرَةً عَلَى انحصارِ النَّعْمَ الْمَجْزُودَ فِي فَرْدٍ، وَأَنَّ الْكَثْرَةَ فِي الْعُقُولِ إِنَّمَا هِيَ كَثْرَةٌ تَوْعِيَّةٌ لَا فَرْدِيَّةٌ، يَصْرُحُ بِأَنَّ الْكَثْرَةَ التَّوْعِيَّةَ تَتَصَوَّرُ عَلَى وَجْهِيْنِ: طَوْلِيَّةٍ وَعَرْضِيَّةٍ.﴾

و مثله ما في الفصل العاشر من المرحلة الثانية عشرة من بداية الحكم، حيث إنّه بعد اقامته البرهان المعروف على انحصر النعّم المجزود في فرد، قال: «ثم إنّه لِمَا استحالَتِ الْكَثْرَةُ الْأَفْرَادِيَّةُ فِي الْعُقُولِ الْمُفَارِقِ، فَلَوْ كَانَتْ فِيهِ كَثْرَةٌ فِي الْكَثْرَةِ التَّوْعِيَّةِ، بِأَنَّ تَوْجِدَ مِنْهُ أَنْوَاعَ مُتَبَايِنَةً كُلُّ نَوْعٍ مِنْهَا مَنْحُصُرٌ فِي فَرْدٍ. وَ يَتَصَوَّرُ ذَلِكَ عَلَى أَحَدِ وَجْهَيْنِ: إِمَّا طَوْلًا، وَإِمَّا عَرْضًا. وَ الْكَثْرَةُ طَوْلًا: أَنْ يَوْجِدَ هَنَاكَ عَقْلٌ ثُمَّ عَقْلٌ إِلَى عَدْدٍ مُعْتَدِلٍ، كُلُّ سَابِقٍ مِنْهَا عَلَّةٌ فَاعِلَّةٌ لِلَّاحِقِ مِبَابِنِهِ لِنَوْعًا. وَ الْكَثْرَةُ عَرْضًا: أَنْ يَوْجِدَ هَنَاكَ أَنْوَاعَ كَثِيرَةً مُتَبَايِنَةً، لِيُسَعِّ بَعْضُهَا عَلَّةً لِبَعْضٍ وَلَا مَعْلُولاً، وَ هِيَ جَمِيعًا مَعْلُولاتٍ عَقْلٌ وَاحِدٌ فَوْقَهَا». انتهى.

فكان من الأولى أن يجيب المصطفى^{٢٠} عن الاعتراض المذكور بأنّ الحكماء افترقا فرقتين: الفرقة الأولى **المشّاؤون**، الذين لا يعتقدون بعقل عرضية، و يسندون جميع ما في عالم المادة إلى عقل واحد، هو آخر العقول الطولية، يسمونه **العقل الفعال**.

و الفرقة الثانية الإشراقيون، الذين يعتقدون بعقل عرضية واقعة في نهاية السلسلة الطولية، كلّ منها يوجد نوعاً من الأنواع المادية بأفراد القليلة أو الكثيرة، و يعني بذلك أنها إكمالها. فيستندون وجود أفراد الإنسان و الكمالات الفائضة عليهم إلى جوهر مجرد عقلي، هو رب نوع الإنسان و مثاله.

فعلى كلا القولين، فالمنفيض للصور العقلية عقل واحد شخصي. و هو المطلوب.

نعم، الإشرافيون منهم أثبتو وراء العقول الطويلة و دونها عقولاً عرضية، هي أرباب الانواع المادّية؛ لكنهم يرون وجود كلّ نوع بأفراده المادّية و كمالاتها^{١١}، مستنداً إلى رب ذلك النوع و مثاله^{١٢}.

و نظير البيان السابق الماري في الصور العلمية الكلية، يجري في الصور العلمية الجزئية؛ و يتبيّن به أنَّ مفهوم الصور العلمية الجزئية جوهر مفارق مثالي، فيه جميع الصور الجزئية^{١٣} على نحو العلم الاجمالي، تتحدد به النفس على قدر ما لها من الاستعداد، ففيه صورٌ علّها الصور المناسبة.

١١- قوله تعالى: «لَكُنْتُمْ يَرُونَ وَجُودَ كُلِّ نَوْعٍ بِأَفْرَادِهِ الْمَادِيَةِ وَكَمَالِتَهَا، فَإِلَيْنَا نَسْأَلُكُمْ وَكَمَالَتَهُ، وَمِنْهَا الْعِلْمُ، مُسْتَنْدًا إِلَى رَبِّ نَوْعِ الْإِنْسَانِ، فَجَمِيعُ الصُّورِ الْعِلْمِيَّةِ الْكَلِيَّةِ فِي جَمِيعِ أَفْرَادِ الْإِنْسَانِ، لَا تَكُونُ مُسْتَنْدًا إِلَى جَوْهَرٍ مُجَرَّدٍ وَاحِدٍ، هُوَ مَثَلُ الْإِنْسَانِ». قوله تعالى: «بِأَفْرَادِهِ»

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «بأفرادها»

١٢- قوله ﷺ: «رب ذلك النوع ومثاله»
المثال هنا هو العقل المجرد، أي المثال الأفلاطوني، لا المثال المقابل للعقل و المادّة، كما
لابيتم .

١٣- قوله [٢٦]: وجوهر مفارق مثالى فيه جميع الصور الجزئية،
أقول: بل لكل صورة علمية جزئية أو لفريق منها مفهوض خاص، لما سبأته في الفصل الحادى
والعشرين من المرحلة الثانية عشرة، أن في عالم المثال أمثلة الصور الجوهرية التي هي جهات
الكثرة في العقل المفهوض لهذا العالم.

الفصل الثامن

ينقسم العلم الحصولي إلى تصور و تصديق

فإنه إما صورة ذهنية حاصلة من معلوم واحد أو كثير من غير إيجاب أو سلب^١، كالعلم بالإنسان و مقدم الشرطية، ويسمى تصوّراً؛ وإما صورة ذهنية من علوم معها إيجاب أو سلب^٢، كالقضايا الحملية والشرطية^٣، ويسمى تصديقاً.

^{١٠}- قوله تعالى: «من معلمون واحد أو كثير من غير إيجاب أو سلب»

هذا هو الصحيح، كما في بداية الحكم، لا ما في النسخ من قوله: «من معلوم واحد من غير إيجاب أو سلب»، و قوله: «من غير إيجاب أو سلب» تعت للكثير، حيث إن الواحد لا يحتاج إلى هذا القيد، لعدم إمكان تعلق الإيجاب والسلب به، وذلك لأن الإيجاب والسلب إنما يتعلمان بالنسبة، ولا نسبة إلا بعد وجود الطرفين.

٢- قوله بِهِ: «معها ايجاب أو سلب»

اعم من أن يكون إيجاب شيء أو سلبه عنه، و تسمى حملة، أو أن يكون إيجاب الاتصال والاستلزم بين نسبة وأخرى أو سلبه، و تسمى متصلة، أو أن يكون إيجاب الانفصال و العداد بين النسبتين: أو سلبيه، و تسمى متفصلة.

^٣- قوله تعالى: «كالقضايا الحملة و الشرطية»

يظهر منه ترداد القضية و التصديق. و هو الأمر الذي صرّح به في بداية الحكمة في الفصل السابع من المرحلة الحادية عشرة، حيث قال: «ينقسم العلم الحصري إلى تصور و تصديق؛ لأنَّه إما صورة حاصلة من معلوم واحد أو كثير، من غير إيجاب أو سلب، و يسمى «تصوراً»، كتصور الإنسان و الجسم و الجوهر؛ وإما صورة حاصلة من علوم معها إيجاب شيء أو سلب شيء عن شيء، كقولنا: الإنسان ضاحك، و قوله: ليس الإنسان بحجر. و يسمى «تصديقاً»، و باعتبار

ثم إن القضية، بما أنها تشتمل على إيجاب أو سلب، مركبة من أجزاء فوق الواحد^٤. المشهور أن القضية الحملية الموجبة مؤلفة من الموضوع والمحمول والسبة الحكمية - التي هي نسبة المحمول إلى الموضوع^٥ - و الحكم بالاتحاد الموضوع مع المحمول. هذا في الحالات المركبة، التي محمولاتها غير وجود الموضوع، كقولنا: الإنسان ضاحك؛ وأما الحالات البسيطة، التي المحمول فيها هو وجود الموضوع، كقولنا: الإنسان موجود، فهي مركبة من أجزاء ثلاثة: الموضوع والمحمول والحكم، إذ لا معنى لخلخل النسبة - وهي وجود رابط - بين الشيء وجوده الذي هو نفسه^٦.

٤. حكمه «قضية»، انتهى.

و قد جعل شيخنا المحقق التصديق مشتركاً لغطيّاً بين القضية والعلم الذي يستلزم اعتقاداً و حكماً. لكن المشهور بينهم هو أن القضية تدلّ على ثبوت نسبة أو عدم ثبوتها، فهي قول يحتمل الصدق والكذب، فهي من أقسام اللفظ المركب، بينما التصديق من أقسام العلم الحصولي، فهما متبادران مفهوماً، ثم إن القضية تتصور فتصير قضية معرفة. ولما كان التصديق إدراك وجود النسبة التي في القضية أو عدمها إدراكاً يستتبع الاعتقاد والإذعان، فلا تصدق إلا و يتعلّق بقضية. لكن لا يخفى: أن القضية لا تستلزم التصديق، فإن كلاماً من المتناقضين قضية، وقد تكون كلتا هما مشكوكتين، وإذا حصل العلم المستتبع للاعتقاد باحداهما، فالآخر قضية وليس فيها تصدق. وأيضاً المخيلات والموهومات وجميع المشكوكات قضايا، ولا تقارن تصدقاً.

٥. قوله تعالى: «من أجزاء فوق الواحد»

إشارة إلى أن الأجزاء هنا جمع منطقى، أزيد بها الأكثر من واحد.

٦. قوله تعالى: «والسبة الحكمية التي هي نسبة المحمول إلى الموضوع»

أي: هي مقايسة المحمول بالموضوع، وبعبارة أخرى: هو تصور المحمول متسبباً إلى الموضوع، كما يصرّح به المصطفى^٧ بعد أسطر.

٧. قوله تعالى: «إذ لا معنى لخلخل النسبة - وهي وجود رابط - بين الشيء وجوده الذي هو نفسه»

وأنَّ القضية الحكيمية السالبة مؤلفة من الموضع و المحمول و النسبة الحكيمية الإيجابية أو السلبية؟ و لا حكم فيها^٨، لا أنَّ فيها حكمًا عدليًّا؛ لأنَّ الحكم جعل

لَا يخفى ما فيه من الخلط بين القضية و مطابقها؛ فإنَّ مطابق الهلائق البسيطة و إن لم يكن إلا شيئاً واحداً، إلا أنَّ القضية و هي العلم التصديقي - في رأي المصنف^٩ - فيها علوم، هي في المثال مفهوم الإنسان و مفهوم الوجود، و لا ريب في تغايرهما، لما تقدَّم في الفصل الثاني من المرحلة الأولى من زيادة الوجود على الماهية، فتصور الإنسان و الوجود؛ و يلاحظ النسبة بينهما، و أنه هل الإنسان موجود أم لا، ثم يحكم بأنَّ الإنسان موجود، ولو تمَّ ما ذكره، من عدم وجود النسبة في الهلائق البسيطة، لم يتصور فيها حكم؛ لأنَّ الحكم هو العلم بوجود النسبة، فإذا لم تكن هناك نسبة، لم يكن حكم، بل و لم يكن موضوع و محمول أيضاً، فلم تكن قضية أصلاً.

قوله^{١٠}: «إذا»

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «إذا».

٧- قوله^{١١}: «و النسبة الحكيمية الإيجابية أو السلبية»

اختلُّوا في النسبة الحكيمية التي في القضية السالبة هل هي إيجابية أو سلبية. فالقدماء من الفلسفة على الأذل، و المشهور بين المتأخرین هو الثاني، قال صدر المتألهين^{١٢} في الأسفارج ١، ص ٣٦٥: «الفلسفه المتقدمن على أنَّ النسبة الحكيمية في كل قضية - موجبة كانت أم سالبة - ثبوتيه، و لا نسبة في السوالب وراء النسبة الإيجابية التي هي في الموجبات، و أنَّ مدلول القضية السالبة و مفادها ليس إلا رفع تلك النسبة الإيجابية... خلافاً لما شاع بين المتأخرین و المتكلمين، من أنَّ في السالبة نسبة سلبية، هي غير النسبة الإيجابية». انتهى.
و قد ذهب المصنف^{١٣} و صدر المتألهين^{١٤} و الشيخ إلى الأول. و قد عدَّ المصنف^{١٥} في بداية الحكمة مشهوراً بين الفلاسفة.

قوله^{١٦}: «النسبة الحكيمية الإيجابية أو السلبية»

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «النسبة الحكيمية السلبية».

ـ قوله^{١٧}: «لا حكم فيها»

شيء شيئاً، وسلب الحكم عدم جعله، لا جعل عدمه.
و الحق أن الحاجة في القضية إلى تصور النسبة الحكمية إنما هي من جهة الحكم بما هو فعل النفس، لا بما هو جزء للقضية.^٩ فالنسبة الحكمية على تقدير تتحققها خارجة عن القضية.^{١٠} وبتعبير آخر: إن القضية هي الموضوع والمحمول والحكم، لكن النفس تتوصل إلى الحكم الذي هو جعل الموضوع هو المحمول بتصور المحمول منتسباً إلى الموضوع أولاً^{١١} ليتأتى منها الحكم. و يدل على ذلك خلو الهليات البسيطة عن النسبة الحكمية وهي قضايا، كما تقدم. فالقضية بما هي قضية لا تحتاج في تتحققها إلى

٩- فيه: أن الذي ذهب إليه الجمهور هو أن لا حمل في السالبة. لا أنه لا حكم فيها. فراجع الأسفارج ١ ص ٣٦٦. وقد اخترط الحكم بالحمل عندهم في تعليقه على الأسفارج ١، ص ٣٦٥ أيضاً. حيث إن صدر المتألهين ينبع القول بعدم وجود الحمل في السالبة إلى القدماء، و ينشره هو بعدم وجود الحكم.

١٠- قوله: «من جهة الحكم بما هو فعل للنفس لا بما هو جزء للقضية» فإن القضية والتصديق إنما تكون قضية وتصديقاً بما أنه علم و حاك، فالحكم إنما يكون جزءاً للقضية من جهة وجوده الذهني، أي من جهة ح侃ته و كونه مرآتا، أي كونه ما به ينظر. و يحتاج إلى النسبة الحكمية بما أنه فعل للنفس و وجود خارجي، حيث إن النفس لا يتأتى منها الحكم إلا بعد مقابسة المحمول بالموضوع. و العاصل أن النفس وإن كانت تحتاج إلى النسبة الحكمية في فعلها الحكم، لكن الحكم بما أنه فعل للنفس لا يكون من أجزاء القضية، بل إنما يكون جزءاً لها بما أنه حاك بذلك، بمعنى أنه لو لم يكن الحكم فعلاً للنفس و لكن كان حاكياً لكان جزءاً للقضية، ولو كان فعلاً لها و لكن لم يكن حاكياً لم يكن جزءاً للقضية.

١١- قوله: «فالنسبة الحكمية على تقدير تتحققها خارجة عن القضية» كما في الهليات المركبة موجبة أم سالبة.

١٢- قوله: «هو المحمول بتصور المحمول منتسباً إلى الموضوع أولاً» هذا هو الصحيح بخلاف ما في النسخ من قوله: «هو جعل الموضوع هو المحمول أولاً بتصور المحمول منتسباً إلى الموضوع».

النسبة الحكيمية، هذا.

و أتاكون الحكم فعلاً نفسانياً في ظرف الإدراك الذهني، فحقيقةه في قولنا: زيد قائم، مثلاً، أنَّ النفس تتال من طريق المحسّ أمراً واحداً هو زيد القائم، ثمَّ تتال عمرأ قائماً و تتال زيداً غير قائم، فتستعد بذلك لتجزئة زيد القائم إلى مفهومي «زيد» و «القائم»، فتجزئي^{١٢}، و تخزنها عندها. ثمَّ إذا أرادت حكاية ما وجدته في الخارج^{١٣}، أخذت زيداً و القائم المهزونين عندها و هما اثنان، ثمَّ جعلتها واحداً، وهذا هو الحكم الذي ذكرنا آنه فعل - أي جعل و إيجاد - منها تحكي به الخارج^{١٤}.

فالحكم فعل من النفس، وهو مع ذلك من الصور الذهنية المعاكية لما وراءها. ولو كان تصوّراً مأخوذاً من الخارج، لم تكن القضية مفيدة لصحة السكوت، كما في أحد جزئي الشرطية. ولو كان تصوّراً أنشأته النفس من عندها من غير استعانته واستمداد من الخارج، لم يعك الخارج. وسيوافيك^{١٥} بعض ما يتعلق بالمقام. وقد تبيّن بما مرّ: أنَّ كلَّ تصديق يتوقف على تصوّرات أكثر من واحد، فلا تصدق إلاً عن تصوّر.

١٢- قوله تعالى: «فتجزئي»^{١٦}

أي: تجزيء وهمأ. و إلا فالصورة العلمية لا تقبل التجزئة وهو الانقسام. و التجزئة الوهمية هنا، هو أنَّ الذهن بعد ما نال زيداً القائم، ثمَّ نال زيداً غير قائم و عمرأ قائماً، تستعد لدرك كلِّ من مفهومي زيد و القائم مستقلّاً بعد ما نالهما مركباً كمفهوم واحد.

١٣- قوله تعالى: «إذا أرادت حكاية ما وجدته في الخارج»

سواء أرادت حكايتها لنفسها أم أرادت حكايتها لغيرها.

١٤- قوله تعالى: «تحكي به الخارج»

لابغنى عليك: أنَّ الحكم من جهة كونه صورة ذاتية حالي بنفسه للخارج، و لكونه حاكياً بنفسه تستفيد منه النفس و تحكي به الخارج.

١٥- قوله تعالى: «سيوافيك»^{١٧}

في الفصل العاشر.

الفصل التاسع

ينقسم العلم الحصولي إلى بديهي ونظري

البديهي - و يسمى ضروريًا أيضًا - ما لا يحتاج في حصوله إلى اكتساب ونظر،
كتصور مفهوم الوجود، والشيء^٢ والوحدة، و التصديق بأنَّ الكلَّ أعظم من جزئه،

١- قوله تعالى: «ما لا يحتاج في حصوله إلى اكتساب ونظر»

و كما أنه لا يحتاج إلى اكتساب ونظر، كذلك بداهته و عدم حاجته إلى اكتساب ونظر لا تحتاج إلى اكتساب ونظر؛ لأنَّ بداهة جميع البديهيات من الوجдانيات. فالقضية «الكلَّ أعظم من جزئه» بديهيَّة أوليَّة، و قضية «أنا مسror بلقائك» وجданِيَّة، و قضية «الأربعة ثلث الائني عشر» نظرية مثلاً. و إذا جعلنا كلاًًا من هذه القضايا موضوعًا، و حملنا عليه قولنا: «بديهي» حصلنا على ثلاث قضايا، كلُّها من الوجدانيات.

قوله تعالى: «ما لا يحتاج في حصوله إلى اكتساب ونظر»

لا يخفي عليك: أنَّ البديهي كما عرفه المصنف^٣ ما لا يحتاج إلى نظر، وإن كان قابلاً للإثبات بطريق النظر. وبعبارة أخرى: البديهي قسمان: قسم لا يمكن الاستدلال عليه بحيث لو فرض أنه انكره لم يكن لنا طريق إلى إثباته - مثل استحالة اجتماع التقisiين، وأصل العلية، وجود الواقعية العينية، وكشف العقل البشري عن الواقع - و قسم يمكن أن يستدلَّ عليه، فلو انكره منكره أمكن الإثبات بحججة تثبته. وعندئذ تكون الحجَّة في الحقيقة تبيَّنها على أمر بديهي. مثل مسألة أصل الوجود التي يمكن أن يعبر عنها بقولنا: «الوجود موجود» فإنَّ هذه القضية بديهيَّة أوليَّة و لكن نفرض مجهولاً و يستدلَّ، و قد مرَّ من المصنف^٤ في الفصل الخامس من المرحلة الأولى قوله: «و قد عَدَ الشِّيخ امتناع إعادة المعدوم بعينه ضروريًا». و قد أقاموا على ذلك حججاً هي تبيهات بناء على ضرورة المسألة «انتهى».

٢- قوله تعالى: «الوجود و الشيء»

وأن الأربعة زوج، والنطري ما يحتاج في تصوره – إن كان عملاً تصوريًا – أو في التصديق به – إن كان عملاً تصدقياً. إلى اكتساب ونظر، كتصور ماهية الإنسان، والغرس، والتصديق بأن الزوايا الثلاث متساوية لفأمين، وأن الإنسان ذو نفس عبردة. وقد أنهوا البديهيّات^٣ إلى ستة أقسام، هي: المحسوسات، والمستواترات، والتجزيات، والفطريّات، والحدسيّات، والأوليات، على ما بيته في المنطق.^٤

٣. جاء في المعرفة الأولى من المقالة الأولى من كتاب المعارف الالهية لمحمد رفيع پيرزاده من تلاميذه المولى رجب على التبريزى أنَّ الوجود مرادف لـ«الثبوت» وـ«الحصول» وـ«الكون»، والشيء مرادف لـ«الأمر» وـ«ما» وـ«الذى». فراجع «منتخباتى از آثار حکمای الهی ایران ج ٢ ص ٤٤٥».

٤. قوله **﴿وقد أنهوا البديهيّات﴾**

يلوح منه أن حصر البديهيّات في السُّتُّ لا يكون عقلانياً، بل استقرائيًّا. ثم لا يخفى عليك: أنَّ هذا الحصر للبديهيّات التصدقيّة، ولم أر منهم شيئاً في بيان أقسام البديهيّات التصوريّة وحصرها.

٥. قوله **﴿والحدسيّات﴾**

في النسخ: الوجدانيّات. و الصحيح ما أثبتناه، لأنَّ الوجدانيّات قسم من المحسوسات التي تسمى مشاهدات أيضاً. فذكرها في النسخ قسيماً لها ليس على ما ينبغي. فكان الأولى تركها و ذكر الحدسيّات بدلها، حتى يطابق ما جاء في الكتب المنطقية. فراجع شرح المطالع، ص ٣٣٢، وأساس الاقتباس، ص ٣٤٥، والجوهر النضيد، ص ١٩٩، و القواعد الجلية، ص ٣٩٤ و البصائر التصيرية، ص ١٣٩.

٦. قوله **﴿على ما بيته في المنطق﴾**

أي: لا نطلب بذكرها بعد ما بيته في المنطق، وإن لم تكن من مسائل المنطق؛ فإنَّ المنطق هو علم الفكر، يعلم منه ضرورة الانتقال من المعلومات إلى المجهولات؛ وأنا أأنه ما هي المعلومات، وما هي البديهيّات منها؟ فليس بيانه على المنطقية و علم المنطق، بل على الفيلسوف والفلسفة.

وأولى البدويات بالقبول الأوليات؟ وهي القضايا التي يكفي في التصديق بها مجرد تصور الموضوع والمحمول.^٧ كقولنا: الكل أعظم من جزئه، والشيء ثابت نفسه، أو المقدم وال التالي، كقولنا: العدد إما زوج وإما فرد.

وأولى الأوليات بالقبول قضية امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما، التي ي Finch عنها^٨ قولنا: إما أن يصدق الإيجاب ويکذب السلب، أو يصدق السلب ويکذب

٤. قوله **﴿أولى البدويات بالقبول الأوليات﴾**

لأنّ الأوليات لا يحتاج التصديق بها إلى أكثر من تصورها. وهذا بخلاف سائر البدويات. وأيضاً تمنع نفاذها أي من المعنون صدق نفاذها بدلها، بخلاف المحسوسات والتجربيات والحدسات والمتواترات.

٥. قوله **﴿يكفي في التصديق بها مجرد تصور الموضوع والمحمول﴾**

لا يخفى: أنه لا يكفي في الأوليات مجرد تصور ذات الموضوع وذات المحمول، بل لا بد مع ذلك من اعتبار كلّ منها مع الآخر. وهذا معنى النسبة الحكمية. ولا يفرق في ذلك بين أن تقول يمكن النسبة الحكمية جزءاً للقضية وبين أن لا تقول بذلك؛ فإنّ تعريف الأولى بما أنه أولى لا يربط له بعد أجزاء القضية. كما أنّ المتواترات والتجربيات مثلاً يؤتى في تعريفها بتكرر السمع والمشاهدة، مع أنّ السمع وتكرره المشاهدة وتكررها ليس شيء منها من أجزاء القضية. فلابد أن يكون مراده من الموضوع والمحمول هو الموضوع بوصف كونه موضوعاً والمحمول بوصف كونه محمولاً، واضح أنه لا يتمّ هذان الوصفان إلا بالنسبة الحكمية. وهكذا في قوله «أو المقدم وال التالي» وبما ذكرنا يرتفع التعارض بين ما ذكره المصطف في تعريف الأوليات وبين ما يذكره القرم من أنها قضايا يكفي في التصديق بها تصور الموضوع والمحمول و النسبة الحكمية.

٦. قوله **﴿وي Finch عنها﴾**

في المعجم الوسيط: أ Finch عن مراده: بيته ولحصمه.

قوله **﴿عنها﴾**

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «عنه»

الإيجاب^٩، وهي منفصلة حقيقة لا تستغني عنها في إفاده العلم^{١٠} قضية نظرية ولا بدحية، حتى الأوليات: فإن قولنا: الكل أعظم من جزنه، مثلاً، إنما يفيد العلم إذا منع النفيض، وكان نفيضه كاذباً.

فهي أول قضية يتعلق بها التصديق^{١١}، وإليها تنتهي جميع العلوم النظرية و البديهية^{١٢} في قياس استثنائي^{١٣} يتم به العلم: فلو فرض فيها شك، سرى ذلك

٩- قوله: «إذاً أن يصدق الإيجاب ويكتتب السلب أو يصدق السلب ويكتتب الإيجاب»

لا حاجة إلى قوله: «و يكتتب السلب» في المقدم، و لا إلى قوله: «و يكتتب الإيجاب» في التالي. و ذلك لأنَّ القضية الحقيقة تدلُّ على كلا الأمرين.

و قد مرَّ في الفصل السادس من المرحلة السابعة قوله: «فمآل تقابل الناقض إلى قضية منفصلة حقيقة، هي قولنا: إنما أن يصدق الإيجاب وإنما أن يصدق السلب» انتهى.

١٠- قوله: «في إفاده العلم»

أي: في إفاده اليمين، و هو الاعتقاد المانع من النفيض.

١١- قوله: «فهي أول قضية يتعلق بها التصديق»

أقول: بل أول قضية يتعلق التصديق بها قضية: أنَّ الوجود موجود».

١٢- قوله: «إليها تنتهي جميع العلوم النظرية و البديهية»

يعني جميع التصدیقات، فلا يشمل حكمه هذا التصورات، كما لا يخفى.

قوله: «إليها تنتهي جميع العلوم النظرية و البديهية»

والذى يتوقف على أم القضايا إنما هو نفي ناقضها. فلو فرض شك فيها لم يمكن نفي ناقضها، بل احتمل مع صدقها صدق ناقضها أيضاً، فيجتمع العلم بصدقها مع احتمال صدق نفيضها.

وما ذكرنا يتبين أن الشك في أم القضايا لا يستلزم الشك في جميع القضايا و بطلان العلم.

١٣- قوله: «في قياس استثنائي»

هو قياس استثنائي انفصالي مقدمته الأولى المنفصلة الحقيقة المذكورة بصورة شخصية، و

في جميع القضايا و بطل العلم من أصله.

ويترسّع على ذلك:

أولاً: أنّ لنا في كلّ قضية مفروضة، قضية حقيقة، إنما هي نفسها، أو تقيضها.

ثانياً: مقدمة الثانية استثناء عين المقدم أو التالي؛ تقول - مثيرةً إلى قولنا الكلّ أعظم من الجزء مثلاً - إنما أن يصدق إيجاب هذه القضية أو يصدق سلبها، لكن يصدق إيجابها؛ فيتبع أنه لا يصدق سلبها. ويحصل بذلك امتناع تقيضها، وهو العلم.

إن قلت: كيف تكون البديهيات بديهية عندما يكون حصول العلم بها متوقفاً على قياس استثنائي؟ أو ليس كل ما يحصل العلم به بحجة نظرية؟!

قلت: النظري هو ما يحتاج إلى اكتساب و فكر، و الفكر حرّكات ثلاث: حركة العقل من المطلوب إلى المعلومات، و حركة بين المعلومات و اختيار ما يصلح لتأليف قياس يثبت المطلوب، و حركة من المعلومات المختارة إلى المطلوب، وهذا إنما يحتاج إليه فيما إذا لم يكن القياس بنفسه حاضراً لدى الذهن، وأما فيما يكون قياسه حاضراً مرتكزاً في الذهن فلا يحتاج فيه إلى اكتساب و فكر، فهو بديهي.

و يمكن الردّ عليه:

أولاً: بأنّ مقتضى ما ذكر رجوع جميع البديهيات إلى الفطريات.

وثانياً: بأنّ مقتضى انتهاء جميع النظريات و البديهيات إليها أن تنتهي نفسها إلى نفسها؛ فإنّ قضية «إنما أن يصدق الإيجاب أو يصدق السلب» أيضاً قضية بديهية لا يحصل العلم بها إلا إذا علم امتناع تقيضها، و لا يعلم امتناع تقيضها إلا إذا علم قولنا وإنما أن يصدق الإيجاب أو يصدق السلب». هذا.

فالحُقْ أن يقال: إن العلم إذا فسر بالاعتقاد الجازم المطابق للواقع الحاصل عن عَلَّة، فكلّ قضية إنما يحصل العلم بها من عَلَّة الخاصة به، و لا يتوقف العلم بها على شيء آخر حتى غير عَلَّة الخاصة حتى قضية «إنما أن يصدق الإيجاب أو يصدق السلب» المستمرة بأولى الأوائل. و إنما لو زدنا في تعريف العلم قيد كونه مانعاً من التقيض فحصول العلم بكلّ قضية و إن كان متوقفاً على أمّ القضايا إلا أنّ الذي يتوقف عليها هو نفي تقيضها.

و ثانياً: أنَّ تقيض الواحد واحدٌ^{١٤}، وأنَّ لا واسطة بين التقيضين.
و ثالثاً: أنَّ التناقض بين التصورين مرجعه إلى التناقض بين التصديقين^{١٥}،
كالتناقض بين الإنسان واللإنسان، الراجع إلى وجود الإنسان وعدمه،
الراجع إلى قولنا: الإنسان موجود وليس الإنسان موجود.

تنبيه:

السوفطي - وهو المنكر لوجود العلم مطلقاً^{١٦} - لا يسلم قضية أولى الأوائل؛ إذ لو

١٤- قوله تعالى: «أَنَّ تقيض الواحد واحد»

و إلَّا لزم ارتفاع التقيضين؛ فإنَّ كلاً من تلك الأمور المتكثرة يرتفع عنده التقيضان؛ فإذا كان
ـ «الف» تقيضاً: «ب» و «ج»، لزم كون كلَّ من «ب» و «ج» مرتفعاً عنه التقيضاً؛ فإنَّ «ب» يرتفع
عن «الف» و «ج»، و ما تقيضاً، و «ج» أيضاً يرتفع عن «الف» و «ب» و «ج» تقيضاً. و بنتيجة
البيان يعلم أنَّ لا واسطة بين التقيضين، و إلَّا لزم ارتفاع التقيضين عند الواسطة.

١٥- قوله تعالى: «التناقض بين التصورين مرجعه إلى التناقض بين التصديقين»

إذ التناقض إما هو بين الإيجاب والسلب، و التصور بما هو لا إيجاب فيه و لا سلب، و ذلك
أنَّ كلَّ تصور لا يشترط بالنسبة إلى كلَّ من الإيجاب والسلب. يدلُّ على ذلك أنَّ الإنسان كما يقع
موضعاً لأحكام ثبوتية، يمكن أن يقع موضعاً لسلوبها. فالإنسان واللإنسان مثلاً بما هما
تصوران، لا يتفاوت فيما الأم سواء كان الإنسان موجوداً أم معذوماً.

١٦- قوله تعالى: «السوفطي و هو المنكر لوجود العلم مطلقاً»

فإنَّ سوفطي و إنْ كان في الظاهر منكراً للواقع الخارجي، و لكنَّ سوفطي في الحقيقة
هو الذي ينكر العلم، كما يستفاد ذلك من أدلة السوفطائيين أيضاً. و ذلك لأنَّ في إنكار الواقعية
دعوى للعلم بعدم وجود الواقعية، فهو في الحقيقة إثبات لواقعيات؛ إذ لا تنفك هذه الدعوى عن
إثبات واقعية العلم و العالم و كون العلم غير كاشف عن الواقع. وبعبارة أخرى: سوفطي و إنْ
كان في بادئ الأمر يدعي العلم بعدم وجود واقع خارجي، إلا أنه بعد الالتفات إلى أنَّ في هذه
ته

سلمها كان ذلك اعترافاً منه بأنَّ كلَّ قضيَّتين متناقضتين فإنَّ إحداهما حقة صادقة، وفيه اعتراف بوجود علمٍ ما.^{١٧}

ثمَّ إنَّ السوفطيَّ^{١٨}، بما يظهر من الشكَّ في كلَّ عقدٍ، إنما أنْ يعترف بأنه يعلم أنه شاكَّ، وإنما أنَّ لا يعترف. فإنَّ اعتراف بعلمه بشكِّه، فقد اعترف بعلمٍ ما؛ فيضاف إليه تسليمه لقضيَّة أولى الأوائل، ويتبعه العلم بأنَّ كلَّ قضيَّتين متناقضتين فإنَّ إحداهما حقة صادقة، وتعقب ذلك علومٍ أخرى.^{١٩}

٦- الداعوى تسلیماً بوجود واقع الخارجی بل واقعیات خارجیة، ينتقل إلى انكار وجود العلم مطلقاً، حتى العلم بعدم وجود واقع خارجي.

صرَّح بذلك كله المصنف^{٢٠} في المقالة الثانية من أصول فلسفة؛ فيؤول أمر السوفطيَّ إلى أن يظهر الشكَّ في كلِّ شيء، ولذا قال المصنف^{٢٠} بعد سطرين: «ثمَّ إنَّ السوفطيَّ بما يظهر من الشكَّ في كلِّ عقدٍ انتهى».

٧- قوله^{٢١}: «وَ فِي اعْتِرَافِ بِوُجُودِ عِلْمٍ تَاءٌ»
اعتراف بقضيَّة أولى الاوائل تفصيلاً، واعتراف بصدق كلَّ قضيَّة أو نفيصها إجمالاً.

٨- قوله^{٢٢}: «ثُمَّ إنَّ السوفطيَّ»
شروع في بيان كيفية مقابلة السوفطائيين وعلاجهم.
ولا يخفى: أنَّ الكلام هنا في من يدعى الشكَّ أو يعدُّ من الشكاكين وإن لم يكن في الحقيقة سوفطاطياً منكراً لوجود العلم مطلقاً، كما لا يخفى أنَّ حصر السوفطاطيين في الطوائف السبع المذكورين في الكتاب حصر استقرائيٍّ.

٩- قوله^{٢٣}: «فِي كُلِّ عَقْدٍ»
أي: في كلَّ قضيَّة؛ فإنَّ العقد من أسماء القضيَّة.

١٠- قوله^{٢٤}: «وَ تَعْقِبُ ذَلِكَ عِلْمُ أُخْرَى»
في المعجم الوسيط: عَقَبَ يعقبُ فلانَ فلاناً غَبْباً: خَلَفَهُ وَ جاءَ بعْقبِهِ.
قوله^{٢٥}: «وَ تَعْقِبُ ذَلِكَ عِلْمُ أُخْرَى»

وإن لم يعترف بعلمه بشكّه، بل أظهر أنه شاكّ في كلّ شيء وشاكّ في شكه ليس بجزم بشيء، لفت محاجته ولم ينفع فيه برهان.^{٢١}

و هذا الإنسان إنما مصاب بأفة اختلل بها إدراكه، فليراجع الطبيب؛ وإنما معاند للحقّ، يظهر ما يظهر ليحضر به الحقّ فيتخلص من لوازمه؛ فليضرّب، وليعذّب،^{٢٢} ولينبع مما يحبه، وليجبر على ما يبغضه؛ إذ كلّ شيء ونقشه عنده سواء.

نعم بعض هؤلاء المظہرين للشكّ من راجع العلوم العقلية وهو غير مسلح بالأصول المنطقية ولا متدرّب في صناعة البرهان^{٢٣}، فشاهد اختلاف الباحثين

٢٤ فإنه إذا اعترف بشكّه بوجданه فإنه ألزم بعلمه بأمور أخرى يجدوها أيضاً، إذ لا فرق بين الوجادات في ذلك، وإذا اعترف بقضية أولى الأوائل ألزم بغيرها من الأوائل كذلك.

٢١- قوله تعالى: «لم ينفع فيه برهان»

في قواميس اللغة «لم ينفع»، بخلاف ما في النسخ من قوله: «لم ينفع»؛ ولذا قال المصتفّ به في بداية الحكمة: «لم ينفع»^{٢٥}

٢٢- قوله تعالى: «فليضرّب وليعذّب»

قال الشيخ في الفصل الثامن من المقالة الأولى من إلهايات الشفاء، ص ٥٣ ط. مصر: «وأنا المتعنت فينبغي أن يكتفى شروع النار، إذ النار واللاتار واحد؛ وأن يقول ضريراً، إذ الوجع والأوجع واحد؛ وأن يمنع الطعام والشراب، إذ الأكل والشرب وتركهما واحد». انتهى.

٢٣- قوله تعالى: «و لا متدرّب في صناعة البرهان»

وجه تخصيصه بالذكر، أنّ المفید للحقّ واليقين هو البرهان فقط، دون سائر الصناعات، ولذا عده الشيخ فريضة وسائر الصناعات تافهة. قال في كتاب البرهان من الشفاء، ص ٥٤ «الفرض الأنفصل ... هو التوصل إلى كسب الحقّ واليقين. وهذا الفرض يفيده هذا الفن، دون سائر الفنون. والأولى في كلّ شيء أن يقدم الأهمّ، وأن يصرف الشغل إلى الفرض قبل التغل. فأمّا ما يفيده سائر الفنون، فكان من الأمور التي يتطلع بعضها في الأمور المدنية المشتركة، دون استفادته الكمالات الخاصة، إلاّ ما يتعلّم منه على سبيل ما يتعلم الشّرّ ليحذر. و الكمال الخاص قبل

في المسائل بالآيات و النفي، و رأى المحقق التي أقاموها على طرف النقض، ولم يقدر - لقلة بصاعته - على تمييز الحق من الباطل، فتسلم طرف النقض^{٤٢} في المسألة بعد المسألة^{٤٣}، فأساء الظن بالمنطق، وزعم أن لا طريق إلى إصابة الواقع يؤمن معه الخطأ في الفكر، ولا سبيل إلى العلم بشيء على ما هو عليه.

و هذا، كما ترى، قضاء بطيء منه بأمور كثيرة، تبادر أفكار الباحثين و حجتهم من غير أن يترجح بعضها على بعض، واستلزم ذلك قصور الحجة مطلقاً عن إصابة الواقع، فمعنى أن يرجع بالتبنيه عن مزعمته؛ فليبلغ بإيضاح القوانين المنطقية، وإرادة قضايا بديهيّة^{٤٤} لا تقبل الشك في حال من الأحوال، كضرورة ثبوت الشيء ل نفسه، وامتناع سلبه عن نفسه؛ ولبلاغ في تفهيم معانٍ أجزاء القضايا^{٤٥}، وليؤمر أن

٤٣ الكمال المشترك؛ و ذلك لأن بعضها يتعلم ليتحرز منه، وبعضها ليرتاض به أو ليكبح به معاند الحق، وبعضها ليقدر به على مخاطبة الجمهور في حملهم على المصالح بما يظنون منه ظناً أو يتخيلون تخيلاً. انتهى.

٤٤- قوله^{٤٦}: «طرف النقض»

هذا هو الصحيح، كما في بداية الحكمـة و نهاية الحكمـة طبعة الزهراء، بخلاف ما في بعض النسخ من قوله: «طريق النقض».

٤٥- قوله^{٤٧}: «بعد المسألة»

هذا هو الصحيح، كما في بداية الحكمـة و طبعة الزهراء، بخلاف ما في بعض النسخ من قوله: «بعد المسألة».

٤٦- قوله^{٤٨}: «وإرادة قضايا بديهيّة»

و تذكير أن اختلاف الباحثين ولو أوجب الشك في العلوم النظرية، لكنه لا وجه لأن يوجب الشك في العلوم البدائية التي لم يختلفا فيها.

٤٧- قوله^{٤٩}: «لبلاغ في تفهيم معانٍ أجزاء القضايا»

فائده كبيرة ما يوجب تصور أجزائها التصديق بها، كما في البدائيات الأولى. كما أنه ربما يكون الشك و الإنكار مسيباً عن عدم تصور أجزاء القضية تصوراً صحيحاً.

يتعلم العلوم الرياضية^{٢٨}.

وهناك طائفتان من الشكاكين دون من تقدم ذكرهم. طائفة يسلمون الإنسان وإدراكاته، و يظهرون الشك في ما وراء ذلك؛ و طائفة أخرى تفطنوا بما في قوله: «نحن وإدراكاتنا» من الاعتراف بان للواحد منهم علمًا بوجود غيره من الأناسي وإدراكاتهم، ولا فرق بين هذا العلم وبين غيره من الإدراكات في خاصة الكشف عما في الخارج، فيبدوا الكلام من قوله: أنا وإدراكاني.

و يدفعه أن الإنسان ربما ينطأ في إدراكاته^{٢٩}، كأخطاء الباحثة والأمسة وغيرها من أغلاط الفكر^{٣٠}؛ ولو لا أن هناك حقائق خارجية يطابقها الأدراك أو لا يطابقها، لم يستقم ذلك. على أن تكون إدراك النفس وإدراك إدراكاتها إدراكاً

٢٨- قوله تعالى: «وليؤمر أن يتعلم العلوم الرياضية»

و ذلك لفائدين الأولى: رياضة الذهن وإعماه بانمعقولات حتى يستعد لإدراك القضايا الفلسفية. و من هناك أن أفالاطون قد كتب على باب مدرسته أنه «من لم يحسن الهندسة فلا يدخل المدرسة».

الثانية: الالتفات إلى علوم نظرية لا اختلاف فيها، و ذلك لوضوح مفاهيمها، و بدأه شكل القياس فيها. فإن لحقيقة ابتعاد الرياضيات عن الغلط - كماتبه عليه الشيخ في الفصل الثاني من المقالة الثالثة من برهان الشفاء ص ١٩٦، ط. مصر - هو وضوح مفاهيمها، و بدأه شكل القياس فيها. لا ما ذكره بعض الفلاسفة الغربيين من أنها هي التجربة؛ فإن التجربة لا تفيد بقينا أصلاً، كيف وأنت ترى تبدل الآراء في العلوم التجريبية يوماً بعد يوم؟!

٢٩- قوله تعالى: «أن الإنسان ربما يخطئ في إدراكاته»

لما كان هؤلاء الشكاكين إنما ذهروا إلى الشك بحججة خطأ الحواس - على حد تعبيرهم - صلح أخذ المصنف - رضوان الله تعالى عليه - من نفس دليلهم دفعاً لعراهم، وإن أفلوك كانوا لم يتمسكوا بالخطأ لم يستقم دفع مدعاهم بوجود الخطأ؛ لأنّه كان لهم عند ذاك أن لا يقرّوا بوجود الخطأ.

٣٠- قوله تعالى: «من أغلاط الفكر»

إشارة إلى أن الخطأ ليس للحواس، بل للتفكير في تفسير ما يناله من طريق الحواس.

علمياً، وكون ما وراء ذلك من الإدراكات شكوكاً، مجازفة بيته.^{٣١}

ومن السفسطة قول القائل: إنَّ الذي يفيده البحث التجريِّيُّ أنَّ المحسوسات، بما لها من الوجود الخارجي، ليست تطابق صورها التي في الحس^{٣٢}، وإذا كانت العلوم تنتمي إلى الحس؛ فلا شيءٌ من المعلوم يتطابق بالخارج، بحيث يكشف عن حقيقته.^{٣٣}

٣١- قوله: «مجازفة بيته»

لما مرَّ آنفًا من أنه لا فرق بين هذا العلم وبين غيره من الإدراكات في خاصَّة الكشف عما في الخارج.

لا يقال: لا مجازفة؛ فإنَّ إدراك النفس وإدراك إدراكاتها علوم حضوريَّة، والعلم الحضوري لا يتحمل الخطأ، بخلاف إدراكاتنا لما وراءنا التي هي علوم حصوليَّة. فإنه يقال: إدراك النفس ذاتها وإدراكتها لإدراكاتها بالعلم الحضوري خارج عن محل الكلام، لأنَّ المقسم للبديهيٍ و النظري هو العلم الحصولي. و قوله: «أنا و إدراكتي» علم حصولي.

إن قلت: إدراك النفس ذاتها وإدراكتها وإن كان إدراكًا حصوليًّا، لكنَّ ما يخوذ من معلوم حضوري، وهو السبب في كشفه عن الواقع. وهذا بخلاف سائر الإدراكات.

قلت: الكشف والحكاية من الخواص الالزامية بل من مقومات العلم الحصولي، من دون فرق بين ما يُؤخذ من معلومات حضوريَّة وبين ما لا يؤخذ منها.

هذا مضافاً إلى ما أثبته المصنف^{٣٤} في الفصل الأول، من أنَّ العلوم الحصوليَّة بأجمعها مأخوذة من معلومات حضوريَّة، هي المجردات العقلية أو المثالية التي تحضر بوجوداتها عند النفس فتشاهدما مشاهدة حضوريَّة.

٣٢- قوله: «أنَّ المحسوسات، بما لها من الوجود الخارجي، ليست تطابق صورها التي في الحس»

قال في بداية الحكم حكاية عنهم: «إنَّ الصوت، بما له من الهوية الظاهرة على السمع، ليس له وجود في خارجه؛ بل السمع إذا ارتعش بالارتفاع بعد ذلك، ظهر في السمع في صورة الصوت؛ وإذا بلغ عدد الارتفاع كذا ارتعاشًا، ظهر في البصر في صورة الفضاء واللون». انتهى.

٣٣- قوله: «حقيقته»

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «حقيقة»

و يدفعه^{٣٤} أنه إذا كان الحسن لا يكشف عن حقيقة المحسوس على ما هو عليه في الخارج، و سائر العلوم متيبة إلى الحسن، حكمها حكمه، فمن أين ظهر أن الحقائق الخارجية على خلاف ما يناله الحسن^{٣٥}، والمفروض أن كل إدراك حسي أو متى إلى الحسن، و لا سبيل للحسن إلى الخارج؟ فالقول إلى السفطة، كما أن مآل القول بأن الصور الذهنية أشباح للأمور الخارجية إلى السفطة.

و من السفطة أيضاً قول القائل: إنَّ ما نعده علوماً ظنون، ليست من العلم المانع من النقيض في شيء.

و يدفعه أنَّ هذا القول: «إنَّ ما نعده علوماً ظنون»، بعينه قضية علمية؛ و لو كان ظنياً، لم يقد أنَّ العلوم ظنون، بل أفاد الظنَّ بأنَّها ظنون^{٣٦}. فتأمله و اعتبر.

وكذا قول القائل: إنَّ علومنا نسبية، مختلفة باختلاف شرائط الوجود، فهناك

٣٤- قوله تعالى: «يدفعه»

هذا جواب تفصي، و يضاف إليه أيضاً أنه لو كانت العلوم كلُّها متيبة إلى الحسن، و كان الحسن لا يكشف عن حقيقة المحسوس، فمن أين حصل هذا القول الذي اختر تمُّره، فإنَّ كان لا يكشف عن حقيقة، فهو باطل، و إنْ كان يكشف عنها تفضي نفسه.

هذا كله في مقام التفصي والمناقشة.

و أمَّا الجواب الحلبي فهو أنَّ الاستدلال المذكور باطل صغير و كبير. أمَّا الصغرى فلأنَّ العلوم ليست كلُّها حتيّة أو متيبة إلى الحسن، و أمَّا الكبرى فلأنَّ عدم مطابقة الموجودات الخارجية لصورها التي في الحسن في بعض الأمور، لا يقتضي عدم مطابقة الصور التي في الحسن لواقعياتها الخارجية مطلقاً.

٣٥- قوله تعالى: «فمن أين ظهر أنَّ الحقائق الخارجية على خلاف ما يناله الحسن» قال في بداية الحكمة في هذا المقام: «... من أدرك أنَّ حقيقة الصوت ارتعاش بعدد كذا؟! و حقيقة المبصر في خارج البصر ارتعاش بعدد كذا؟!» انتهى.

٣٦- قوله تعالى: «بل أفاد الظنَّ بأنَّها ظنون»

و الظنَّ لا يغنى من الحق شيئاً.

بالنسبة إلى كل شرط علم، وليس هناك علم مطلق. ولا هناك علم دائم، ولا كليّ، ولا ضروري.

و هذه أقوال ناقضة لنفسها؛ فقولهم: «العلوم نسبية»^{٣٧}، إن كان نفسه قولهً نسبيةً، أثبت أنّ هناك قولهً مطلقاً، فتنقض نفسه؛ ولو كان قولهً مطلقاً، ثبت به قولهً مطلقاً، فتنقض نفسه؛ وكذا قولهً: لا علم مطلقاً^{٣٨}. و قولهً: لا علم كلياً، إن كان نفسه كلياً فتضيق نفسه؛ وإن لم يكن كلياً، ثبت به قولهً كلياً فتضيق نفسه. و كذا قولهً: لا علم دائم، قولهً: لا علم ضروري، ينقضان أنفسهما، كيما فرضاً.

نعم في العلوم العملية شوب من النسبية^{٣٩}، ستأتي الإشارة إليه^{٤٠} إن شاء الله تعالى.

٣٧- قوله^{٤١}: «قولهم: العلوم نسبية»

أي: فإنّ قولهم، وهذا أيضاً من موارد استعمال المصنف الفاء للنسبية.

٣٨- قوله^{٤٢}: «كذا قولهم: لا علم مطلقاً»

فإنّ قولهم هذا بيان سلبي لسابقة، وهو قولهم: «العلوم نسبية» كفضيحة موجبة كافية.

٣٩- قوله^{٤٣}: «في العلوم العملية شوب من النسبية»

العلوم العملية هي الاعتباريات بالمعنى الثالث من المعاني التي يأتي ذكرها في تنبية الفصل الآتي، وهي المعانى التصورية أو التصديقية التي لا تتحقق لها في ما وراء ظرف العمل، كالرئاسة والروجية و....

و أمّا أنّ فيها شوباً من النسبية في بيانه أنّ الرئاسة إنما تعتبر لزید مثلاً في شروط وأحوال، فهو في غير هذه الشروط والأحوال مخلوع عن الرئاسة أو منخلع، أو يعتبر رئيساً على قوم فلا رئاسة له على غيرهم، وهكذا.

٤٠- قوله^{٤٤}: «ستأتي الإشارة إليه»

في الفصل الآتي.

الفصل العاشر

ينقسم العلم الحصولي إلى حقيقي و اعتباري^١

و المُحْقِيق^٢ هو المفهوم الذي يوجد تارة في الخارج فيترتب عليه آثاره، وتارة في

١- قوله تعالى: «ينقسم العلم الحصولي إلى حقيقي و اعتباري»

لابخفي: أن المقسم في هذا التقسيم هو التصور، بل خصوص التصور الكلّي الذي يعبر عنه بالمعنى. ولذا تسمى المفاهيم الحقيقة بالمعقولات الأولى، والمفاهيم الاعتبارية بالمعقولات الثانية.

و أمّا التصديق و هو إدراك وجود نسبة أو عدمها، فهو اعتباري مطلقاً، فلو كانت النسبة موجودة في الخارج، فهو معقول ثانٍ فلسي، وإن لم تكن النسبة موجودة في الخارج - بأن كان ما في الخارج واحداً ولكن حلّه العقل إلى أمرين: بأن فهم منه منهومين جعل أحدهما موضوعاً و الآخر محمولاً، على ما يبيّنه المصنف^٣ في حقيقة الحكم - فهو معقول ثانٍ منطقياً.

هذا على ما هو الحق في حقيقة التصديق. و أمّا على ما ذهب إليه المصنف^٤ فهو أيضاً اعتباري من جهة أنه مركب من التصورات، و لا أقل من أن الحكم و النسبة منها اعتباريان، و المركب يتبع أحسن أجزائه.

و أمّا التصورات الحسّية و الخيالية، التي قد يعبر عنها بالتصورات الجزئية، فهي جمیعاً من العلوم الحقيقة و الماهيات.

و يتبيّن بما ذكرنا أنّ يمكن أن يجعل المقسم مطلقاً العلم الحصولي أيضاً، كما فعله المصنف^٥ باعتبار أنّ جميع أقسام العلم الحصولي داخلة في أقسام هذا التقسيم، وإن لم تتحقق جميع أقسام هذا التقسيم إلا في الإدراك العقلي.

٢- قوله تعالى: «المحقق»

الذهن فلا يترتب عليه آثاره الخارجية، كمفهوم الإنسان؛ ولا زم ذلك أن تتساوى نسبة إلى الوجود والعدم.^٣ وهذا هو الماهية المقوله على الشيء في جواب ما هو، والاعتباري خلاف الحقيقه، وهو إما من المفاهيم التي حيئتها مصاديقها حيئته أنه في الخارج، متربتاً عليه آثاره، فلا يدخل الذهن الذي حيئته عدم ترتب الآثار الخارجية، لاستلزم ذلك انقلابه عما هو عليه، كالوجود، وصفاته الحقيقة - كالوحدة والوجوب ونحوها - أو حيئته أنه ليس في الخارج، كالعدم، فلا يدخل الذهن، وإلا لانقلب إلى ما يقبل الوجود الخارجي، فلا وجود ذهنياً لما لا وجود خارجيًا له.^٤ وإنما من المفاهيم التي حيئتها مصاديقها حيئته أنه في الذهن، كمفهوم

أي: هي الحقيقة التي توجد تارة في الخارج... و تارة في الذهن... و يتزامنها أن تكون متساوية النسبة إلى ترتب الآثار و عدمه، وهذه الحقيقة ليست إلا الماهية، حيث توجد في الخارج و توجد بعينها في الذهن، كما ثبت في الوجود الذهني، فالمراد بالمفهوم هو الواقع الذي حصل في الذهن. ولا يخفى عليك: أن التقسيم الحاضر إنما يبني على أمرتين: الأول: حضور الماهيات بعينها في الذهن، بمعنى أنها تحضر بحقائقها لدى العقل، وليس كذلك؛ فإن الحاضر للذهن لدى العلم من الأشياء إنما هي مفاهيمها الحاكمة لها. و قوله بعينها إنما هو في مقابل القول بالإضافة الذي يرى أنه لا يحصل لدى الذهن عند العلم بالأشياء شيء أصلاؤ القول بالشجاع الذي يرى حضور أشيائهما - دون أنفسها - لدى الذهن.

الثاني: أصلالة الماهية، حيث إنها على هذا الرأي يتم وجود الماهية في الخارج، و ترتب الآثار عليها، وأما بناء على اعتبارية الماهية، فالآثار إنما هي للوجود، و نسبتها إلى الماهية تجزء، كنسبة الوجود إليها.

٣- قوله تعالى: «تساوي نسبة إلى الوجود والعدم»^٥ ويلزمه تساوي نسبة إلى ترتب الآثار و عدمه، فيكون لا يشرط بالنسبة إلى كل منها يجتمع مع كل منها، فيصبح بذلك قوله: إن الموجود منه في الذهن هو نفس ما في الخارج، وهو العلم الحقيقي.

٤- قوله تعالى: «فلا وجود ذهنياً لما لا وجود خارجيًا له»^٦

الكلي، والجنس، والفصل، فلا يوجد في الخارج؛ وإنما لا تقلب.
فهذه مفاهيم ذهنية معلومة؛ لكنها مصداقاً إنما خارجية محسنة لا تدخل الذهن، كالوجود وما يلحق به؛ أو بطلان عرض، كالعدم؛ وإنما ذهنية محسنة لا سبيل لها إلى الخارج، فليست بمنزعة من الخارج^٥؟ فليست مفاهيم موجودة تارة بوجود خارجي وأخرى ذهني، لكنها منزعة من مصاديق، بشهادة كونها علوماً حصولية لا يترتب عليها الآثار، فتنزع من مصاديق في الذهن.

إنما المعاني التي حقيقة مصاديقها حقيقة إنما في الذهن، فإنه كان لأذهاننا أن تأخذ بعض ما تنزعه من الخارج، وهو مفهوم، مصداقاً تنظر إليه، فيضطر العقل إلى أن يعتبر له خواص تناسبه^٦، كما أن تنزع مفهوم الإنسان من عدة من أفراد، كزيد و

طه لأن الوجود الذهني وجود مقياس، و أمر نسبي، فما لم يكن هناك وجود خارجي يقاس إليه لم يعقل وجود ذهني.

٥- قوله **﴿فليست بمنزعة من الخارج﴾** لا يخفي عليك: أن هذا التعبير إنما يناسب النظر البدوي في العلم الحصولي، وإنما بحسب النظر الدقيق و انتهاءه إلى العلم الحضوري فلابد أن يقال: فليست منزعة بارتباط النفس بالخارج، إذ في ذلك النظر لا تنزع المفاهيم من مصاديق الخارجية المادية، بل من المجرّدات المثالية أو المقلالية، وإن كان لابد من استعداد النفس لهذا الانزعاج من ارتباطها بالمصاديق الخارجية المادية.

قوله **﴿فليست بمنزعة من الخارج﴾** عطف على قوله: «فهذه مفاهيم ذهنية معلومة...» فالضمير في «ليست» يرجع إلى المفاهيم المذكورة بأقسامها الثلاثة.

٦- قوله **﴿بشهادتها كونها علوماً حصولية﴾** وقد مر في الفرع الثاني من فروع الفصل الثالث أن أخذ المفهوم و انزعاعه من مصداقه يتوقف على نوع من الاتصال بالمصداق و الارتباط بالخارج.

٧- قوله **﴿وفيضطر العقل إلى أن يعتبر له خواص تناسبه﴾**

عمره و بكره وغيرهم، فتأخذه و تنصبه مصداقاً^٨ و هو مفهوم، تنظر فيما تحققه من
الخواص؛ فتجده تمام ماهية المصاديق، وهو النوع؛ أو جزء ماهيتها، وهو الجنس، أو
الفصل؛ أو خارجاً مساوياً، أو أعم، وهو الخاصة أو العرض العام^٩؛ و تجده تقبل
الصدق على كثرين، وهو الكلية. وعلى هذا المنوال.

وأما المفاهيم التي حيئته مصاديقها حيئتها في الخارج أو ليست فيه، فيشبه أن تكون منتزعة من الحكم الذي في القضايا الموجبة^{١٠} وعدمه في السالبة.

الاعتبار هنا بمعنى الملاحظة، أي: فلاحظ ويرى العقل له خواص بالاضطرار، وبعبارة أخرى: يدرك العقل له خواص إدراكاً ضرورياً، لا يحتاج فيه إلى وسط. لأنَّ هذه الخواص من الوجوديات، وقد يشعر بذلك قوله: «فتجده تمام ماهية المصادرية، إلى آخره». انتهى.

أي: يفهم له خواص تكون اعتبارية ولا تكون مفاهيم حقيقة.

۸- قولہ: «فتا خذہ و تن سہ مصداقاً»

قوله: «مصادقة» مفعول ثانٍ للفعلين على طريقة التنازع.

٩- قوله تعالى: وأو خارجاً مساوياً أو أعلاه وهم، الخاصة أو العرض، العامة.

لابخفى: أن الخاصة - وهو العرضي المحمول على ما تحت حقيقة واحدة فقط - أعمّ من أن تكون شاملة لجميع أفرادها، و تسمى خاصة شاملة، أو لم تكن، فتكون أخصّ و غير شاملة. فشخصيّن الخاصّة بالخارج المساوّي لا وجه له.

١٠- قوله تعالى: «فَيُشَبِّهُ أَن تَكُونَ مُنْتَزَعَةً مِنَ الْحُكْمِ الَّذِي فِي الْقُضَايَا الْمُوْجَةِ»;

قال شيخنا المحقق - دام ظله - في التعليقة: «لم تجد في كلمات القوم إشارة إلى كيفية انتزاع مفهوم الوجود و تعرف الذهن عليه؛ وإنما اكتفوا بأنّ مفهومه بديهي النصّور، بل هو أول التصورات وأعرفها. وإنما سيدنا الاستاذ - يعني به المصطفى ﷺ - هو أول من تعرّض له من فلاسفتنا فيما نعلم».

قوله تعالى: «من الحكم الذي في القضايا الموجبة» يعني: الحملية الموجة. كما تشهد له كلماته الآتية

بيان ذلك: أنَّ النفس عند أوَّلِ ما تناولَ من طريق المحسَّ ببعض الماهيات المحسوسة^{١١}، أخذت ما نالته، فاختزنته في الخيال^{١٢}; وإذا نالته ثانيةً أو في الآن الثاني^{١٣} وأخذته للآخران، وجدته عين ما نالته أوَّلاً و منطبقاً عليه، وهذا هو العمل الذي هو اتحاد المفهومين وجوداً^{١٤}; ثم إذا أعادت النفس المفهوم مكرراً بالإعادة بعد الإعادة^{١٥} ثم جعلتها واحداً^{١٦}، كان ذلك حكماً منها و فعلها، وهو مع

١١- قوله تعالى: «بعض الماهيات المحسوسة»
كأن يباصر مثلًا.

١٢- قوله تعالى: «اخذت ماتالته، فاختزنته في الخيال»
الصحيح في العبارة: تأخذ ماتالته؛ و تختزنه في الخيال.

١٣- قوله تعالى: «إذا نالته ثانيةً، أو في الآن الثاني»

الأول كما إذا أدرك أفراداً آخر من تلك الماهية و انتزع منها الماهية، كما انتزعها أوَّلاً من عدة أفراد، و الثاني هو أن يذكر و يعيد الماهية التي أدركها أوَّلاً من دون أن يتزعَّث ثانيةً من أفراد آخر.

١٤- قوله تعالى: «والذي هو اتحاد المفهومين وجوداً»

أعمّ من أن يتحدا وجوداً ثالثةً و خارجياً، كما في العمل الأولي، أو وجوداً خارجياً فقط، كما في العمل الشائع، و المقصود هنا هو الأول كما لا يخفى.

١٥- قوله تعالى: «ثم إذا أعادت النفس المفهوم مكرراً بالإعادة بعد الإعادة»

يظهر منه أنَّ الحكم غير العمل، و أنَّ العمل هو وجдан النفس اتحاد المفهومين وجوداً، و الحكم بيان وحدتهما و جعلهما واحداً بعد إعادة المفهوم مكرراً، فراجع أصول الفلسفة للمصنف^{١٧}.

- قوله تعالى: «مكرراً بالإعادة بعد للإعادة»

إنما احتاج إلى الإعادة المتكررة، لأنَّ الحكم و هو نسبة وجودية، لا يمكن أن يتحقق إلا بين أمرين: مما الموضوع و المحمول.

١٦- قوله تعالى: «ثم جعلتها واحداً»

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «ثم جعلها واحداً»

ذلك محاك للخارج^{١٧}، و فعلها هذا نسبة وجودية وجود رابط قائم بالطرفين اعتباراً^{١٨}.

ثم للنفس أن تتصور الحكم - الذي هو فعلها - و تنظر إليه نظراً استقلالياً مضافاً إلى موصوفه بعد ما كان رابطاً، فتصور وجود المفهوم، ثم تجده، فتصور الوجود مفرداً من غير إضافة. في هذا يتحصل انتزاع مفهوم الوجود من الحكم، و يقع على مصداقه الخارجي، وإن كانت حيئته حيئته أنه في الخارج؛ فهي مصاديق له، و ليست بأفراد مأخوذه فيها مفهومه أخذ الماهية في أفرادها^{١٩}. ثم تنتزع من مصاديقه

١٧- قوله تعالى: «و هو مع ذلك محاك للخارج»

والخارج هذا أعمّ من خارج النفس و داخلها؛ فإنّ النفس و علومها أيضاً أمور خارجية، و المراد بالخارج هنا هو النفس، حيث إنّ النظر في العمل المذكور إلى المفهوم، وأنّه هو، و واضح أنّ موطن المفهوم هو النفس.

١٨- قوله تعالى: «فعلها هذا نسبة وجودية وجود رابط قائم بالطرفين اعتباراً» لايخفى صراحته في أن الحكم هي النسبة الموجدة بين طرفي القضية.

قوله تعالى: «فعملها»

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «فعله»

قوله تعالى: «قائم بالطرفين اعتباراً»

قد مرّ أيضاً في الفصل الأول من المرحلة الثانية أنّ القضايا المشتملة على الحمل الأولى، كقولنا: «الإنسان إنسان» لا رابط فيها، إلا بحسب الاعتبار الذهني فقط... إذ لا معنى لتحقق النسبة الرابطة بين الشيء و نفسه.

١٩- قوله تعالى: «وليست بأفراد مأخوذه فيها مفهومه أخذ الماهية في أفرادها»

إنّ الفرد للشيء، هو الشيء مشروطاً بخصوصيات. فالفرد هو الماهية نفسها و لكن بشرط شيء، و لئن كان الوجود والمعدم و غيرهما من المعقولات الثانية الفلسفية، و لم تكن هي نفس الشيء، فليس الخارج هو نفس هذه مقتننا بشرطه و خصوصيات.

صفاته الخاصة به^{٢٠}، كالوجوب، والوحدة، والكثرة، والقوّة، وال فعل، وغيرها. ثم إذا نالت النفس شيئاً من الماهيات المحسوسة فاختزنته ثم نالت ماهية أخرى مبادئها، لم تجد الثانية عين الأولى منطبقاً عليها، كما كانت تجد ذلك في الصورة السابقة؛ فإذا أحضرتها بعد الاختزان، لم تفعل فيها ما كانت تفعله في الصورة السابقة في الماهية المكررة، من الحكم، لكنّها اعتبرت ذلك فعلاً لها^{٢١}، وهو سلب العمل المقابل للعمل^{٢٢}؛ ثم نظرت إليه مستقلّاً، مضافاً، فتصوّرته سلب المحمول عن الموضوع، ثم مطلقاً، فتصوّرته سلباً و عدماً، ثم اعتبرت له خواص اضطراراً^{٢٣}، كعدم الميز بين الأعدام و تميّزها بالإضافة إلى الموجودات.

و قد تبيّن مما تقدّم أولاً، أنّ ما كان من المفاهيم محمولاً على الواجب والممكّن

٤- قوله تعالى: «ما خرده»

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «ما خرده»

٤٠- قوله تعالى: «ثم تنتزع من مصاديقه صفاته الخاصة به»

إذا لم يمكن انتزاع الوجود من المصادر، فكيف يمكن انتزاع صفاته الخاصة به منها، و الحال أنّ صفات الوجود عين الوجود؟!

٤١- قوله تعالى: «لكنّها اعتبرت ذلك فعلاً لها»

فلما كان الحكم فعلاً اعتبر العقل عدمه موجوداً، بأنّ عدم الحكم و هي الأوليّة واقعية، كما يعتبر الفضاء، الخالي من زيد عندما لا زيد، باعتبار أنه كان شاغلاً له فيما مضى.

٤٢- قوله تعالى: «و هو سلب العمل المقابل للعمل»

لا يخفى عليك: أن مراده سلب العمل هو عدم العمل، ولذا أردف في السطر اللاحق قوله «سلباً» بقوله: «و عدماً»؛ وذلك لأنّ السالبة عنده لا حمل فيها، لأنّ فيها سلب العمل.

٤٣- قوله تعالى: «ثم اعتبرت له خواص اضطراراً»

أي: رأت فيه خواص ثابتة له بالضرورة. و لكن لتنا كان أصل وجوده بالاعتبار كان ثبوت الخواص له أيضاً في عالم الاعتبار، و لذا عبر بقوله: «اعتبرت».

معاً^{٢٤} - كالعلم والحياة^{٢٥} - فهو اعتباري؛ و إلا كان الواجب ذا ماهية، تعالى عن ذلك.

و ثالثاً: أن ما كان منها محمولاً على أزيد من مقوله واحدة - كالحركة - فهو اعتباري، و إلا كان مجنساً بأزيد من جنس واحد، وهو محال.
و رابعاً: أن المفاهيم الاعتبارية لا حد لها^{٢٦}، ولا تؤخذ في حد ماهية جنساً لها^{٢٧}،

٢٤- قوله^{٢٨}: «ما كان من المفاهيم محمولاً على الواجب والممكن معاً»
و بطريق أولى ما كان محمولاً على الواجب فقط.

قوله^{٢٩}: «ما كان من المفاهيم محمولاً على الواجب والممكن معاً»
لا يخفى عليك: أن العمل إنما يدلّ على كون المعمول الماهوي ماهية للموضوع إذا كان محمولاً عليه من دون اشتلاق أو زيادة «ذو»، فلما كان العلم يحمل على الواجب و - الممكن حيث يقال: الواجب علم و يقال: المجزء مثلاً علم و الصورة الذهنية علم - علم أنه ليس ماهية، و إلا لكان ماهية للواجب، فكان الواجب ذا ماهية. و هكذا في حمل مفهوم على أزيد من مقوله واحدة، فحيث يحمل على الجوهرو الكتم و الكيف أنها حركة، علم أن الحركة ليست مقوله.

٢٥- قوله^{٣٠}: «كالعلم والحياة»
لَا كالعلم والحياة؛ فإن هذه المفاهيم كجميع مفاهيم المشتقات ليست من الماهية في شيء.
فراجع ذيل الفصل الثالث من المرحلة الثانية مع تعاليقنا عليه.

٢٦- قوله^{٣١}: «لا حد لها»
للحد إطلاقان، الأول: الحد بالمعنى الأعم، و هو التعريف، سواء كان بالفصل أم بالخاصة، مع الجنس أو بدونه. و الثاني الحد بالمعنى الأخص، و هو التعريف بالفصل. و المعنى الثاني هو المراد هنا كما لا يخفى، و يظهر مما سبأته بعد صفحة من قوله: «أثنا أنها لا حد فانها لا ماهية لها داخلة في شيء من المقولات، فلا جنس لها، فلا فصل لها، فلا حد لها» انتهى.

٢٧- قوله^{٣٢}: «و لا تؤخذ في حد ماهية جنساً لها»
و إن أمكن أن يكون فصلاً، لأن الفصل ليس ماهية وإنما هو من سُنْخ الوجود.

وكذلك سائر الصفات الخاصة بالماهيات^{٢٨}، كالكلية، إلاّ بنوع من التوسيع^{٢٩}.

تنبيه:

وللاعتبارى فيها اصطلعوا عليه معانٍ آخر - غير ما تقدم - خارجة من بحثنا^{٣٠}:
أحدها: ما يقابل الأصلية^{٣١} بمعنى: منشأة الآثار بالذات، المبحوث عنه^{٣٢} في
بحث أصلية الوجود والماهية.

الثانى: الاعتبارى بمعنى: ما ليس له وجود منحاز عن غيره، قبال الحقيقى الذى له

٢٨- قوله: «وكذلك سائر الصفات الخاصة بالماهيات»

أى: كما أنه لا حد للمعنى الاعتبارية، وليس حدًا وجنسًا وهي من صفات الماهية، كذلك ليس لها سائر الصفات الخاصة بالماهيات، كالكلية التي قد مر في الفصل الثالث من المرحلة الخامسة أنها خاصة ذهنية تعرض الماهية في الذهن.

٢٩- قوله: «إلاّ بنوع من التوسيع»

بأن يتعرض في الحدّ فيرتكب من العرضي العامّ والخاصّة، كما يتربّك من الجنس والفصل، ويتوسّع في الجنس حتى يشمل العرضي العامّ، ويترّبع في تعريف الكلّي، ويعرف بما لا يمتنع فرض صدقه على أكثر من مصداق واحد، سواء كان فردًا أم لم يكن، بدلاً من أن يعرف بالمفهوم الذي لا يمتنع فرض صدقه على أكثر من فرد واحد.

٣٠- قوله: «خارجية من بحثنا»

في هذا الفصل. وإن كانت مبحوثة عنها في الفلسفة.

٣١- قوله: «ما يقابل الأصلية»

الأولى أن يقال: ما يقابل الأصيل بمعنى المنشأ لآثار بالذات. فإنّ الاعتبارى يقابل الأصيل، والاعتبارية تقابلها الأصلية.

٣٢- قوله: «المبحوث عنه»

وصف لقوله: «ما يقابل الأصلية» أو وصف لقوله: «منشأة الآثار بالذات» وعلى الثاني إنما ذكر الصمير لرجوعه إلى الألف والألام، فروعى جانب اللفظ، وإن جاز تأثيره أيضًا رعاية لجانب المعنى.

وجود منحاز؛ كاعتبارية مقوله الإضافة الموجدة بوجود موضوعها، و كاعتبارية النسبة الموجدة بوجود طرفها^{٣٣}، على خلاف الجوهر الموجد في نفسه^{٣٤}.
الثالث: المعنى التصوري أو التصديق^{٣٥} الذي لا تتحقق له في محاوره ظرف

٣٣- قوله تعالى: «كاعتبارية مقوله الإضافة الموجدة بوجود موضوعها»

الإضافة المقرولة هيأة حاصلة للشيء من نسبته إلى شيء آخر له هيأة حاصلة له من نسبته إلى الشيء الأول؛ فهي موجودة بوجود موضوعها، كما صرّح بذلك في البحث الثالث من أبحاث الفصل السادس عشر من المرحلة السادسة. والإضافة بمعنى النسبة - وهي الوجود الرابط - موجودة بوجود طرفها، كما مرّ في الفصلين الأولين من المرحلة الثانية، وهي أيضاً اعتبارية بمعنى ما ليس له وجود منحاز مستقل. وبما ذكرنا يتبيّن أنّ ما في النسخ من قوله: «كاعتبارية مقوله الإضافة الموجدة بوجود طرفها» لا يخلو من سقط، وال الصحيح ما أثبتناه.

٣٤- قوله تعالى: «على خلاف الجوهر الموجد في نفسه»

و على خلاف الأعراض التي هي محمولة بالضمية. نعم قد مرّ الفصل الرابع من المرحلة الخامسة و تعلقنا عليه أنّ تقسيم العرضي إلى الخارج المحمل والمحمول بالضمية إنما هو على مبني المثنا، حيث يعتقد بوجود منحاز للعرض مفابير لوجود الجوهر الذي هو موضوع له. وأننا على ما ذهب إليه صدر المتألهين^{٣٦} و تبعه المصطف - رضوان الله تعالى عليه - من كون العرض من شؤون وجود الجوهر، فجميع الأعراض من الخارج المحمل. و لعله لهذا اقتصر المصتف^{٣٧} هنا على ذكر الجوهر فقط.

٣٥- قوله تعالى: «المعنى التصوري أو التصديق»

المعنى التصوري مثل «الرثاسة» و «الملكية». و المعنى التصديق مثل «زيد رئيس» و «هذا الكتاب مملوك لزيد»؛ فإنه إذا كان أحد طرفين القضية اعتبارياً كان التصديق بوجود النسبة أو عدمها بينه وبين الطرف الآخر أيضاً اعتبارياً.

قوله تعالى: «المعنى التصوري أو التصديق»

و تسمى الاعتباريات العملية، كما تسمى الاعتباريات بالمعنى الأخضر، و يقابلها الاعتباري بالمعنى الأعمّ وهو الذي يكون قسماً للتحقيقي في انتقام العلم الحصولي إلى اعتباري و حقيقي. صرّح بما ذكر في المقالة السادسة من أسس الفلسفة والمذهب الواقعي.

العمل^{٣٦}. و مآل الاعتبار بهذا المعنى إلى استعارة المفاهيم النفس الأممية الحقيقة بحدودها^{٣٧} لأنواع الأعباء - التي هي حركات مختلفة - و متعلقاتها، للحصول على غaias حيوية مطلوبة؛ كاعتبار الرئاسة لرئيس القوم، ليكون من المساعدة بمنزلة الرأس من البدن في تدبير أموره و هداية أعضائه إلى واجب العمل؛ و اعتبار المالكية لزيد - مثلاً - بالنسبة إلى ما حازه من المال، ليكون له الاختصاص بالتصريف فيه كيف شاء كما هو شأن المالك الحقيقي في ملكه، كالنفس الإنسانية المالكة لقوتها؛ و اعتبار الزوجية بين الرجل و المرأة ليشتراك^{٣٨} الزوجان في ما يترتب على

قوله تعالى: «لا تتحقق له في مواراه ظرف العمل» فالرئاسة الاعتبارية لا تتحقق لها إلا بتصريف الرئيس و إطاعة المرتosisين إليه و هداية الرئيس لهم. وهكذا.

و إن شئت فقل: هذه المعاني إنما هي من المشهورات بالمعنى الأخضر، و هي التي تتطابق عليها آراء العقاداء من دون أن يكون لها واقع وراء هذا التطابق.
ولا يخفى عليك: أن التحقق المتفق، هو التتحقق الحقيقي العيني؛ و ذلك لأن هذه الاعتباريات متحققة في وعاء الاعتبار، فلها تتحقق اعتباري.

قوله تعالى: «المفاهيم النفس الأممية الحقيقة بحدودها»^{٣٧}
قد يظهر منه أن المفاهيم الاعتبارية المبحوث عنها مستعارة من المفاهيم الماهوية، إذ هي المفاهيم الحقيقة، و هي التي تكون ذات حدود. و هذا المعنى يظهر أيضاً من قوله الآتي: «نعم إنها حدود مستعارة من الحقائق التي يستعار لها مفاهيمها». و لكن ليس كذلك. بل المراد من المفاهيم النفس الأممية الحقيقة هنا، بقرينة المقابلة - هي المفاهيم التي حقائق في ما وراء ظرف العمل، سواء كانت مفاهيم ماهوية أم غيرها.

و إنما فسرناها كذلك، لأن المفاهيم هذه ليست منحصرة في ما استعيرت من الماهيات. كما ترى في المالكية. فإن الملكية الحقيقة حقيقة العلية.

و على هذا فقوله: «بحدودها» بمعنى: بحالها من المعاني. و لم يرد من الحديث معناه الأخضر.

قوله تعالى: «ليشتراك»^{٣٨}

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «ليتشارك»

المجموع، كما هو الشأن في الزوج العددي^{٣٩}. وعلى هذا القياس.
و من هنا يظهر: أنَّ هذه المعانِي الاعتبارية لا حدَّ لها، ولا برهان عليها.
أمّا إنَّها لا حدَّ لها، فلأنَّها لا ماهية لها^{٤٠} داخلة في شيءٍ من المقولات، فلا جنس
لها، فلا فصل لها، فلا حدَّ لها. نعم! لها حدود مستعارة من الحقائق التي يستعار لها
مفاهيمها^{٤١}.

و أمّا إنَّها لا برهان عليها، فلأنَّ من الواجب في البرهان أن تكون مقدمةاته

٣٩. قوله تعالى: «كما هو الشأن في الزوج العددي»
فهذا و ذاك يشتركان في ما يترتب عليهما من الانثانية والزوجية. فالانثانية والزوجية
واحدة، وهذا و ذاك شيئاً يشتركان في وصف واحد.

٤٠. قوله تعالى: «لا ماهية لها»
لأنَّ الماهية ما يقال في الجواب ما هو، ولا هوية للاعتباريات، حتى تكون لها ماهية تحمل
عليها في جواب ما هو.

و إذا لم تكن لها ماهية، فلا جنس لها؛ إذ الجنس جزء الماهية المشتركة بينها وبين غيرها.
و إذا لم يكن لها جنس فلا فصل لها؛ لأنَّ الفصل هو ما يميز الشيء عن ما يشاركه في الجنس،
نما لا جنس له فلا فصل له. ولذا قالوا: إنَّ لفظة «الشيء» في تعريف الفصل - حيث يقولون: إنه ما
يقال في جواب أي شيء هو في ذاته - كناية عن الجنس.
و إذا لم يكن لها فصل فلا حدَّ لها، لأنَّ قوام الحدَّ بالفصل. فإنْ كان مع الجنس القريب فناء، و
الإفلاص.

و من هنا يظهر أنَّ كلاً من المعطوفات بالفاء، تفرج على ما قبله.
٤١. قوله تعالى: «نعم لها حدود مستعارة من الحقائق التي يستعار لها مفاهيمها»
أي: من الحقائق التي يستعار لها هذه المعانِي الاعتبارية مفاهيم تلك الحقائق، ولا يخفى: أنَّ هذا
إنما هو فيما إذا كانت المفاهيم المستعارة مفاهيم ماهوية، كالمرأة والزوجية. و إلا فليس لها
حدود لحقائقها، حتى تستعار للاعتباريات المأخوذة منها.

ضروريةٌ^{٤٢} دائمةٌ كليّةٌ^{٤٣}؛ و هذه المعانٍ لا تتحقق إلا في قضايا حقة تطابق نفس الأمر؛ و

٤٢- قوله ^{﴿فَلَمْ يَرَهُ إِلَّا فِي مَوْضِعٍ أَنْتَ مُهْتَاجٌ إِلَيْهِ﴾}: «أن تكون مقدّماته ضرورة»

و المراد بالضرورة في مقدّمات البرهان هي المشروطة العامة، أعني ما تدلّ على ضرورة ثبوت المحمول للموضوع مادام الوصف المعنوي ثابتًا للموضوع، سواءً كان ضروريًا للموضوع مادام الذات أم لا. فهي أعمّ من الضرورة في باب القضايا، التي يراد بها ما تدلّ على ضرورة ثبوت المحمول لذات الموضوع مادام ذات الموضوع موجودة. كما أنَّ كلاً منها أعمّ من الضرورة الأزلية.

صرح بذلك الشيخ في الفصل الأول من المقالة الثانية من برهان الشفاء، وكذا في الفصل الثاني من النهج التاسع من منطق الإشارات والتنبيهات. وفي النجاة ط. جامعة طهران، ص ١٣٣-١٣٤، ومثله في البصائر التصيرية، ص ١٥٦، والمحقق الطوسي في أساس الاقتباس ص ٣٩٠. قوله ^{﴿فَلَمْ يَرَهُ إِلَّا فِي مَوْضِعٍ أَنْتَ مُهْتَاجٌ إِلَيْهِ﴾}: «مقدّماته»

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «مقدّماتها»

٤٣- قوله ^{﴿كُلَّيٌّ﴾}: «كليّة»

الكليّ في شروط مقدّمات البرهان يراد به القضية التي حكم فيها على جميع أفراد الموضوع و لكن في جميع الأزمنة، و يكون المحمول أولياً للموضوع، أي لا يقبل العمل على أعمّ من الموضوع. صرّح بما ذكرناه في النجاة، ص ١٣٣ ط. جامعة طهران. وفي منطق شرح الإشارات، ص ٣٨٦، و في الجوهر النظيف، ص ٢١١، و في أساس الاقتباس، ص ٣٩٦.

فالكليّ في باب البرهان أخصّ من الكليّ في باب القياس، لمعنى ما فيه من القيدين. وبهذا يظهر أن الكليّة تتضمّن الدوام. فذكر الكليّة بعد الدوام من باب ذكر الخاص بعد العام. قال المصطفى ^{عليه السلام} في الفصل الأول من المقالة الثانية من رسالة البرهان ص ١٦٥، ط. مركز الإعلام الإسلامي: «مقدّمة البرهان يجب أن تكون الكليّة». و الكليّ يطلق على معنيين: أحدهما: ما لا يمتنع فرض صدقه على كثرين، أو هو أن يكون الحكم ثابتاً على الجميع الأفراد، و يكون سرّاً للقضية، و هو الكليّ في كتاب «القضايا». و الثاني، أن يكون الحكم ثابتاً للموضوع في جميع الأزمنة و جميع الأفراد و لا يكون سرّاً للقضية، بل كالجهة لمجموعها، سواءً كان السرّ هو الكلّ

أقى للمقدّمات الاعتبارية ذلك، وهي لا تتعدّى حدّ الدعوى؟! و يظهر أيضاً أنَّ القياس الجاري فيها جدل مؤلَّف من المشهورات^{٤٣} و المسليات، والمقبول منها ماله أثر صالح بحسب الغايات، و المردود منها اللغو الذي لا أثر له.

ثُلُّ أو البعض و سواه كانت الكبئنة هي الدوام أو الفعلية، ... فلو كانت القضية موتجهة بالفعل أو بعض الأوقات دون الدوام، كقولنا: كلَّ إنسان متَّفَسٌ وقتاً ما، وجب أن يصدق كذلك في جميع الأرقات، ولو كان الموضوع غير كافي، كقولنا: القمر منخفِض بالضرورة وقت العينولة، وجب أن يصدق الحكم على كلَّ قمر فرض قمراً للأرض، وهذا هو المراد بالكلَّي في كتاب «البرهان»؛ فلو فقدت القضية شيئاً من ذلك كانت خارجة عن صناعة البرهان، غير مستعملة فيها. و يتبيَّن بذلك أنَّ القضية المستعملة في البرهان هي العرقفة العامة، انتهى.

ولا يخفى عليك أنَّ ما جعله معنى أولَ للكلَّي هو في الحقيقة معنٰيان: أحدهما: ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين، وهو الكلَّي في باب «إيساغوجي» و التصوّرات. ثانيهما أنَّ يكون الحكم ثابتاً لجميع الأفراد في الحالات أو في جميع الأحوال والأزمان في الشرطية، ويكون سور القضية، وهو الكلَّي في باب القضايا.

٤٤. قوله [٢]: «مؤلف من المشهورات»

يعني: المشهورات بالمعنى الأخص فإنَّ المشهورات لها إطلاقان: الأول: المشهور بالمعنى العام، وإن كان السبب في شهرتها بداعتها و كرها حقاً جلياً، فتشمل مثل الأوّليات والقطريات.

الثاني: المشهورات بالمعنى الأخضر، وهي التي يكون السبب في شهرتها توافق العقلاً و تطابق آرائهم، ولا واقع لها وراء هذا التطابق. و منشاء شهرتها، أي توافق العقلاً عليها، إنماقصد إلى حفظ النظام وبقاء النوع، كما في التأديبات الصالحة، وإنما الضمير الأخلاقى و الفطرة السليمة، كما في الخلقيات، أو غير ذلك.

الفصل الحادي عشر

في العلم الحضوري، وأنه لا يختص بعلم الشيء بنفسه^١ قد تقدم أن كل جوهر مجرد فهو - ل تمام ذاته - حاضر لنفسه بنفسه و هويته الخارجية^٢؛ فهو عالم بنفسه علمًا حضوريًا.

١- قوله تعالى: «في العلم الحضوري وأنه لا يختص بعلم الشيء بنفسه» كان الأولى أن يعنون الفصل بقولنا: «في أنه لا يختص العلم الحضوري بعلم الشيء بنفسه، أو أقسام العلم الحضوري».

قوله تعالى: «في العلم الحضوري»^٣ لا يخفي عليك: أنه كان الأولى تأخير هذا الفصل عن الفصل اللاحق. ولعله كان في أول الأمر متذرعاً عنه، كما قد يشهد لذلك قوله: «قد تقدم، أن كل جوهر مجرد - ل تمام ذاته - حاضر...» حيث إنه لم يتقدم في الفصول العشرة المتقدمة أن كل جوهر مجرد حاضر... بل ليس هذا إلا المسألة التي يبحث عنها في الفصل اللاحق.

٢- قوله تعالى: «ل تمام ذاته حاضر لنفسه بنفسه» و ذلك بخلاف المادة والماديات والروابط.

أنت المادة، فلأنها أنقى الوجودات لا شأن لها إلا القبول، فلا تصلح للاتصال بالعلم، وأنت الماديات، وهي الصور الجوهريّة والأعراض، فلأنها موجودات لغيرها الذي هو المادة، فليست موجودة لأنفسها، فلا يمكن أن تكون حاضرة لأنفسها.

و أمّا الوجودات الرابطة، فلأنها موجودة في غيرها، فليست موجودة لنفسها حتى يمكن أن تكون حاضرة لنفسها؛ فإنَّ الحضور هو الوجود.

و قد ظهر بما ذكرنا أن المراد بتمامية ذات الشيء، هو أن يكون الشيء أمراً بالفعل - لا بالقدرة -

و هل يختص العلم الحضوري بعلم الشيء بنفسه: أم يعمّه و علم العلة بعلوها، و علم المعلول بعلته؟ ذهب المتأווون إلى الأول، والإشراقيون إلى الثاني، و هو الحق؛ و ذلك لأنّ وجود المعلول وجود رابط بالنسبة إلى وجود علته^٣، قائم به، غير مستقلٍ عنه بوجهٍ؛ فهو - أعني المعلول - حاضر بتات وجوده لعلته، غير محجوب عنها؛ فهو بنفس وجوده معلوم لها عملاً حضورياً، إن كانوا مجردين^٤.
و كذلك العلة حاضرة بوجودها لعلوها الرابط لها^٥، القائم بها، المستقل باستقلالها، فهي معلومة لعلوها^٦ عملاً حضورياً إذا كانوا مجردين؛ و هو المطلوب.

٣- و موجوداً في نفسه لنفسه.

قوله ^{﴿فِي﴾}: «حاضر لنفسه»

لكونه جوهراً مجرداً؛ فإنه لكونه جوهراً يكون وجوده لنفسه، و لكونه مجرداً يكون وجوده هذا وجود مجردة لمجردة. و قد مر في الفصل الأول أنّ حصول موجود مجرد لموارد موجود مجرد يستثنى حضوراً، وأنّ هذا الحضور هو العلم.

٤- قوله ^{﴿فِي﴾}: «لأنّ وجود المعلول وجود رابط بالنسبة إلى وجود علته»

فهو موجود في علته، تدرك العلة و تحبط به.

٥- قوله ^{﴿فِي﴾}: «إن كانوا مجردين»

لابخفي عليك: أنّ الإشراقيين لا يشترطون في علم العلة بعلوها عملاً حضورياً، كون المعلوم مجرداً، كما سيصرّح بذلك في الفصل الحادي عشر من المرحلة الثانية عشرة.

نعم؛ المصطفى ^{﴿فِي﴾}: يشرط ذلك، كما مر في الفصل الأول، و سيأتي أيضاً في الفصل الحادي عشر من المرحلة الثانية عشرة؛ فإنّ العلم مطلقاً عنده عبارة عن حضور مجرد لمجردة.

٦- قوله ^{﴿فِي﴾}: «المعلولها الرابط لها»

من قبيل تعليق الحكم بالوصف المشعر بالعلمية؛ فإنّ المعلول لكونه رابطاً موجوداً في وجود علته، يكون معلوماً للعلمة العالمة بنفسها بعلوها بنفسها.

٧- قوله ^{﴿فِي﴾}: «فهي معلومة لمعلولها»

وقد تقدم أن كل علم حضوري ينتهي إلى علم حضوري^٧؛ و من العلم الحضوري ما ليس بين العالم والمعلوم عليه^٨ ولا معلولية، بل هما معلوما علة ثلاثة.

لایخفى عليك: أنه في علم العلة بمعلولتها عبر بقوله: «حاضر ب تمام وجوده لعلته»، بخلافه في علم المعلوم بعلته؛ و وجهه أن العلة لإحاطتها بوجود المعلوم تعلم كنه حقيقة المعلوم، وأما المعلوم فإنما يعلم علته على قدر سعته الروجودية، و لا يمكنه اكتناه العلة لكونه محااطا بها.

٧- قوله ^{﴿يَقُولُ﴾}: «قد تقدم أن كل علم حضوري ينتهي إلى علم حضوري...»
يريد أن يبين وجود قسم آخر للعلم الحضوري، وهو علم أحد معلولي علة ثلاثة بالأخر.

قوله ^{﴿يَقُولُ﴾}: «قد تقدم»
في الفصل الأول.

٨- قوله ^{﴿يَقُولُ﴾}: «و من العلم الحضوري ما ليس بين العالم والمعلوم عليه»،
و ذلك كما في علمنا بالصورة الذهنية الموجودة عندنا، حيث إن الصورة الذهنية المعلومة حضوراً والنفس العالمة بها كلتاها معلومتان لم موجود مجرد يغتصب النفس و يغتصب عليها كمالاتها على حسب ما تستعد له. وإنما أتى بمن التبعيضية: لانه قد يكون العالم في العلم الحضوري علة للمعلوم، كما إذا حصلت النفس على ملكة في علم خاص، فإنه ينشئ صوراً مناسبة لتلك الملكة، فالصور الذهنية تلك معلولة للنفس العالمة.

الفصل الثاني عشر

كلّ مجرّد فإنه عقل و عاقل و معقول^١

أَمَا أَنَّهُ عَقْلٌ فِلَانَهُ^٢ – لِتَامَ ذَاتَهُ^٣، وَكُونَهُ فَعْلَيَّةٌ مُحْضَةٌ لَا قُوَّةٌ مَعَهَا^٤ – يُكَنُّ أَنْ يَوْجُدُ

١- قوله تعالى: «كُلّ مجرّد فإنه عقل و عاقل و معقول»

أي: كُلّ مجرّد موجود في نفسه لنفسه. وأَمَا مَا هُوَ مُوْجُودٌ فِي غَيْرِهِ أَوْ لِغَيْرِهِ، فَهُوَ عَقْلٌ وَ مَعْقُولٌ فَقَطٌ، كَمَا سِيرَحَ بِذَلِكَ فِي آخِرِ الْفَصْلِ.

قوله تعالى: «كُلّ مجرّد فإنه عقل و عاقل و معقول»

لا يخفى عليك: أَنَّ الْعَقْلَ وَ التَّعْقُلَ الْمُسْتَعْمَلَينَ فِي هَذَا الْفَصْلِ إِنَّمَا هُمَا بِمَعْنَاهِمَا الْلُّغُورِيَّ، وَ هُوَ الْإِدَرَاكُ، دُونَ التَّعْقُلِ بِمَعْنَى إِدْرَاكِ الْكَلْيَّ الْمُقَابِلِ لِلْحُسْنَ وَ الْخَيْالِ، مِنْ أَقْسَامِ الْعِلْمِ الْحَصْوَلِيِّ؛ فَإِنَّ الْمُجَرَّدَاتِ لَا عِلْمَ حَصُولِيًّا عَنْهَا.

٢- قوله تعالى: «أَمَا أَنَّهُ عَقْلٌ فِلَانَهُ»

لا يخفى عليك: أَنَّ الْبَرْهَانَ عَلَى كُونَهُ عَقْلًا مُتَضَمِّنَ لِكُونِهِ مَعْقُولًا، حِيثُ إِنَّهُ يُثْبِتُ فِيهِ أَوْلَأَ كُونَهُ مَعْقُولًا، ثُمَّ يَتوَضَّلُ إِلَى كُونَهُ عَقْلًا بِالاستنادِ إِلَى اِتْهَادِ الْمَعْقُولِ بِالْعَقْلِ. فَكَانَ الْأُولَى أَنْ يُثْبِتَ أَوْلَأَ كُونَهُ مَعْقُولًا، فَيَقُولُ: أَمَا أَنَّهُ مَعْقُولٌ فِلَانَهُ... ثُمَّ بَعْدِ الْإِنْتِهَا مِنْ إِثْبَاتِهِ يَقُولُ: وَأَمَا أَنَّهُ عَقْلٌ فِلَانَهُ قد ثُبِّتَ كُونَهُ مَعْقُولًا، وَ قَدْ مَرَّ فِي الْفَصْلِ الثَّانِي أَنَّ الْمَعْقُولَ عَيْنَ الْعَقْلِ، فَهُوَ عَقْلٌ.

٣- قوله تعالى: «لِتَامَ ذَاتَهُ»

مصطلح مُتَّسِّنيٍّ.

٤- قوله تعالى: «وَكُونَهُ فَعْلَيَّةٌ مُحْضَةٌ لَا قُوَّةٌ مَعَهَا»

عَطْفٌ تَفْسِيرِيٌّ لِتَامِ الذَّاتِ.

ويحضر لشيء بالإمكان^٥، وكل ما كان للمجرد بالإمكان فهو له بالفعل^٦؛ فهو معقول بالفعل، وإذا كان العقل متعددًا مع المعقول^٧، فهو عقل، وإذا كانت ذاته موجودة لذاته، فهو عاقل لذاته^٨. فكل مجرد عقل و عاقل و معقول، وإن شئت فقل: إن العقل والمعقول مفاهيم ثلاثة متزعة من وجود واحد.

والبرهان المذكور آنفًا كما يجري في كون كل مجرد عقلًا و عاقلاً و معقولاً لنفسه.

٥- قوله تعالى: «يمكن أن يوجد و يحضر لشيء بالإمكان» لا يخفي أن الشيء أعمّ مفهوماً من أن يكون نفس المعلوم أو غيره، ولكن أريد منه هنا نفس المعلوم، كما يشهد له قوله الآتي: «والبرهان المذكور آنفًا كما يجري في كون كل مجرد عقلًا و عاقلاً و معقولاً لنفسه» انتهى.

قوله تعالى: «يمكن أن يوجد و يحضر لشيء بالإمكان» لا يخفي عليك استدراك قوله: «بـالإمكان».

٦- قوله تعالى: «فهو له بالفعل»

و ذلك لوجود الفاعل له والقابل و تماهياً، فإن الفاعل المفيس له هو الواجب تعالى الذي عموم علمه وقدرته وجوده يقتضي أن يفيس كل ما يمكن، والقابل له هي ماهيته الممكنة، وليس أمراً مادياً حتى يحتاج إلى مادة واستعداد و حصول شرائط و مقدمات متطرفة لم تحصل بعد.

٧- قوله تعالى: «وإذ كان العقل متعددًا مع المعقول»

قد مر في صدر الفصل الثاني أن العلم عين المعلوم، فتعبيره^٩ بالاتحاد إنما هو باعتبار تعدد مفهومي العقل والمعقول و إن كانوا في الخارج واحداً، نظير ما مر في ذيل الفصل الثاني في عدم علم الشيء بنفسه من اتحاد العالم والمعلوم.

٨- قوله تعالى: «وإذ كانت ذاته موجودة لذاته فهو عاقل لذاته»

لأن العقل وهو العلم، كما مر في الفصل الأول، هرر حصول أمر مجرد عن المادة لأمر مجرد عن المادة؛ فوجوده لذاته حصول مجرد لمجرد، وهو العلم.

يجري في كونه عقلاً و معمولاً لغيره^٩.

فإن قيل: لازم ذلك^{١٠} أن تكون النفس الإنسانية لتجرّدّها عاقلة لنفسها و لكلّ مجرّد مفروض، و هو خلاف الضرورة^{١١}.

قلنا: هو كذلك لو كانت النفس المجردة مجردة تجراً ذاتاً - ذاتاً و فعلاً - لكنّها مجردة ذاتاً و مادّية فعلاً؛ فهي لتجرّدّها ذاتاً تعقل ذاتها بالفعل، و أمّا تعقلها لغيرها فيتوقف على خروجها من القوّة إلى الفعل تدريجياً^{١٢} بحسب الاستعدادات المختلفة

٩- قوله تعالى: «يجري في كونه عقلاً و معمولاً لغيره»

وكذا في كونه عقلاً لغيره أيضاً؛ فإنه يمكن كونه عقلاً لغيره متى يصلح أن يعقل، و كلّ ما للمجرد بالإمكان فهو حاصل له بالفعل.

١٠- قوله تعالى: «لازم ذلك»

أي لازم الكبri المذكورة، من أنّ ما كان للمجرد بالإمكان فهو له بالفعل.

١١- قوله تعالى: «و هو خلاف الضرورة»

الضروري هنا من الوجديّات، حيث إنّ كلاماً متى يجد في نفسه أنه ليس عالماً بكلّ مجرّد مفروض، و يشهد له جصول معلومات جديدة لنا كلّ يوم.

١٢- قوله تعالى: «فيتوقف على خروجها من القوّة إلى الفعل تدريجياً»

هذا اعتراف منه بحركة النفس، و نظيره ما سبّاتي في الفصل التاسع عشر من المرحلة الثانية عشرة من قوله: «و عالم المادة لا يخلو ما فيه من الموجودات من تعلق ما بالمادة، تستوعبه الحركة و التغيير، جوهريّة كانت أو عرضيّة»، انتهى. و نحوه ما في الفصلين الثاني والعشرين والثالث والعشرين من تلك المرحلة؛ سيما أنه صرّح في أول الفصل الثاني والعشرين بأنّ الصور الموجودة في عالم المادة متعلقة بالمادة، إنّما ذاتاً و فعلاً، أو فعلاء؛ فإنه صريح في كون النفس من موجودات عالم المادة.

ومثله ما مرّ في الفصل الحادي عشر من المرحلة الثامنة من قوله: «فإن كان من الجواهر التي لها تعلق ما بالمادة، فسيأتي أنها جمِيعاً متحركة بحركة جوهريّة، لها وجودات سيّالة تنتهي إلى

التي تكتسبها؛ فلو تجردت تجراً تماماً ولم يشغلها تدبير البدن، حصلت له جميع التعلقات حصولاً بالفعل بالإجمالي، وصارت عقلاً مستفاداً.

وليتبه أن هذا البيان إنما يجري في الذوات المجردة التي وجودها في نفسها ل نفسها^{١٣}. وأما الأعراض التي وجودها في نفسها لغيرها، فالعاقل لها – الذي يحصل له العقول^{١٤} – موضوعها، لأنفسها. وكذلك الحكم في النسب والروابط التي وجوداتها في غيرها.

٤٦) وجودات ثابتة غير سائلة تستقر عليها، انتهي.

فتذكّر ما مرّ منه في الفصل الخامس من المرحلة السادسة من إنكار الحركة في النفس، وأنها تنافي التجزء.

^{١٣}- قوله تعالى: «التي وجودها في نفسها لنفسها»

قوله: «في نفسها» إخراج للوجودات الرابطة، و قوله: «لنفسها» إخراج للأعراض. فهذا مع ما يدعهما من الجملتين من **اللف** والنشر المثُرّشين.

^{١٢}- قوله تعالى: «فالما عقل لها - الذي يحصل له المعقول ». [١]

وصف العاقل بوصف ترضيحي ليؤكد على علية الوصف للحكم، والحاصل أن العاقل لما كان هو الذي يحصل له المعمول، والأعراض تكون حاصلة لموضوعها، لأنفسها، فالعاقل لها ثباتها هو موضوعها، لأنفسها.

الفصل الثالث عشر

في أنَّ العلم بذِي السبب لا يحصل إلَّا من طرِيقِ العلم بسببه^١
وَمَا يَتَصَلُّ بِذَلِكَ السبب^٢

١- قوله تعالى: «فِي أَنَّ الْعِلْمَ بِذِي السببِ لَا يَحْصُلُ إلَّا مِنْ طرِيقِ الْعِلْمِ بِسُبْبِهِ»
لا يخفي عليك: أنَّ للعلم إطلاقات:

منها: مطلق الإدراك، الذي هو المقسم للحصولي والحضوروي.

و منها: العلم الحصولي، حيث يعرَف بالصورة الحاصلة من الشيء لدى العقل.

و منها: التصديق سواء كان جازماً أم لا. و يسمى العلم بالمعنى الأعم.

و منها: التصديق الجازم، و يقابلة اللظن. و يسمى العلم بالمعنى الأخص، كما يسمى اليقين
بالمعنى الأعم.

و منها: التصديق الجازم المطابق للواقع. و يقابلة الجهل المركب.

و منها: التصديق الجازم المطابق للواقع الحاصل عن سببه. و يسمى اليقين بالمعنى الأخص.

و يقابلة اللظن بالمعنى اللغوي.

و هذا الأخير هو المراد هنا، لكن لا ي إطلاقه بل خصوص الكسيبي منه.

والمراد بذِي السبب على ما يظهر من مطاوي كلماته هي النتيجة - ثبوت الأكبر للأصغر - إذا كانت معلومة لعلة و متبعة عن سبب. فنذكر قوله في آخر الفصل: «فَقَدْ ظَهَرَ مَا تَقْدَمَ أَنَّ الْجَهْلَ عَنِ الْمُطْلُوبِ إِنَّمَا يَفْدِي الْعِلْمُ بِهِ» إلى آخره، و أنَّ المطلوب هي النتيجة قبل أن يحصل العلم بها بالبرهان. فتحصل بما ذكرنا أنَّ مفاد العنوان هو أنَّ إذا كان ثبوت الأكبر للأصغر معلوماً لعلة، فالاليقين

والعلم به لا يتيسر إلَّا من طرِيقِ العلم بعلته. و هو البرهان اللثني.

ويظهر مما أجاب به عن الاعتراض الآتي أنَّ ثبوت الأكبر للأصغر إذا لم يكن معلوماً لعلة؛ لأنَّ يكون الأكبر في الخارج عين الأصغر، فالاليقين به إنما يحصل من طرِيقِ الملازمات العامة. و يتلخص من جميع ذلك ما أشار إليه في الفرع الأخير من الفروع السابقة في مدخل الكتاب، من أنَّ البرهان المفيد للإثبات منحصر في اللهم و الإثبات الذي يسلك فيه من طريق الملازمات العامة.

٢- قوله تعالى: «وَمَا يَتَصَلُّ بِذَلِكَ السبب»

و نفي به العلة الموجبة للمعلوم بخصوصية علّيته - سواء كان علة بماهيتها، كالأربعة التي هي علة للزوجية، أو كانت علة بوجودها الخارجي - و هي الأمر الذي يستند إليه وجود المعلوم ممتنعاً استناده إلى غيره؛ وإنما، لكن المعلوم واحد علّتان مستقلتان. ولما كان العلم مطابقاً للمعلوم بعينه^٢، كانت النسبة بين العلم

^٣ عطف على سببه في قوله: «لا يحصل إلا من طريق العلم بسببه» والضمير في قوله: «و نفي به» يرجع إلى السبب وما يتصل بذلك السبب. فإن السبب هو المقتضي، وما يتصل به هو كل ماله دخل في صدوره علة ثانية. فمجموع السبب وما يتصل به عبارة عن العلة الثانة. ولذا قال: «و نفي به العلة الموجبة»؛ فإن العلة التي توجب وجود المعلوم هي العلة الثانية.

٣- قوله ^٤: «سواء كانت علة بماهيتها»

بيان لخصوصية العلّة، حيث إنّ اللازم وهو المعلوم قد يكون لازماً الماهية، وقد يكون لازماً الوجود. ولا يخفى عليك: ابتناؤه على ما هو المشهور بينهم، و إلا فالمعنى ^٥ ينفي لازم الماهية على مقتضي القول بأصلّة الوجود و انحصر العلّة والمعلولة في الوجود، كما صرّح بذلك في الفرع الأول من فروع أصلّة الوجود في الفصل الثاني من المرحلة الأولى، والفصل الأول من المرحلة الثامنة.

٤- قوله ^٦: «ولما كان العلم مطابقاً للمعلوم بعينه»

حاصل الاستدلال: أن وجود المعلوم يستند إلى وجود العلة، و هو ضروري أولي، و يمتنع استناده إلى غيره، لامتناع وجود علّتين مستقلتين لمعلوم واحد، و العلم مطابق للمعلوم، فالعلم بوجود المعلوم أيضاً مستند إلى العلم بوجود العلة، و يمتنع استناده إلى غيره؛ فالعلم بالمعلوم يحصل من العلم بالعلّة، و يمتنع أن يحصل من غيره، و هو المطلوب؛ هذا.

و لكن نقول: ما المراد من المعلوم؟ فإن كان المراد من المعلوم هو المعلوم بالذات، و هي الصورة الذهنية، حتى يكون معنى مطابقة العلم للمعلوم أنّ العلم هو المعلوم بعينه، كما مرّ بيانه في صدر الفصل الثاني، فهو وإن كان صحيحاً لكنه على ذلك لا ترتبط المقدمة الثانية للاستدلال بمقدمتها الأولى؛ لأن وجود العلة الثانية في الخارج و وجود المعلوم فيه ليس من المعلوم بالذات في شيء، و إن كان المراد من المعلوم المعلوم بالعرض فليس معنى مطابقة العلم له إلا حكايته

بالمعلول والعلم بالعلة، هي النسبة بين المعلول ونفس العلة.
ولازم ذلك توقف العلم بالمعلول وترتبه على العلم بعلته؛ ولو ترتب على شيء آخر غير علته، كان لشيء واحد أكثر من علة واحدة، وهو محال.
وظاهر من هذا البيان^٥ أن هذا حكم العلم بذاته المسبب مع العلم بذاته السبب، دون العلم بوصف العلية والمعلولة المتضادتين، فإن ذلك - مضافاً إلى أنه لا جدوى فيه^٦ - يحرّي أنه في كل متضادين مفروضين، من غير اختصاص بالعلم^٧ - إنما يفيد المعيبة، دون توقف العلم بالمعلول على العلم بالعلة؛ لأن المتضادين معان، قوّةً وفعلاً، وذهناً وخارجياً.
فإن قلت: نحن كثيراً ما ندرك أموراً من طريق الحسن، تقضي بتحققها الخارجى، ونصدق بوجودها، مع الجهل بعلتها؛ فهناك علم حاصل بالمعلول مع الجهل بالعلة.
نعم يكشف ذلك إجمالاً أن عللتها موجودة.
قلنا: الذي يناله الحسن هو صور الأعراض الخارجية^٨ من غير تصديق بشوبتها

فلا إثابة وإنطلاقة عليه، من غير أن يجب ترتب آثار المعلوم على العلم؛ بل قد صرّحوا بعدم ترتب آثار الوجود الخارجي على الوجود الذهني....

٥- قوله تعالى: «وَظَاهِرٌ مِّنْ هَذَا الْبَيَانِ»

تعرّيـضـ بـعـنـ حـاـوـلـ تـفـسـيرـ ماـ عـنـونـهـ القـوـمـ فـيـ هـذـاـ الـمـبـحـثـ؛ بـأـنـ الـعـلـمـ بـوـصـفـ الـمـعـلـوـةـ الـحـاـصـلـةـ لـذـاتـ الـمـعـلـوـلـ لـأـنـ طـرـيقـ الـعـلـمـ بـوـصـفـ الـعـلـيـةـ الـحـاـصـلـةـ لـذـاتـ الـعـلـةـ، وـ استـدـلـ عـلـىـ ذـلـكـ بـتـضـافـيـفـ الـعـلـةـ وـ الـمـعـلـوـلـ.

٦- قوله تعالى: «أـنـهـ لـأـجـدـوـ فـيـهـ»

وـ صـيـرـورـةـ تـخـصـيـصـ بـالـعـلـمـ بـالـمـسـبـبـ لـغـرـأـ بـعـدـ ماـ كـانـ مـنـ أـحـكـامـ الـعـلـمـ بـمـطـلـقـ الـمـتـضـافـيـفـ.

٧- قوله تعالى: «مـنـ غـيرـ اـخـتـصـاصـ بـالـعـلـمـ»

أـيـ: بـالـعـلـمـ الـمـبـحـرـتـ عـنـهـ فـيـ هـذـاـ الـفـصـلـ، وـ هـوـ الـعـلـمـ بـالـمـسـبـبـ.

٨- قوله تعالى: «وـالـذـيـ يـنـالـهـ الـحـسـنـ هـوـ صـورـ الـأـعـرـاضـ الـخـارـجـيـةـ»

مـعـهـدـ كـلامـهـ أـنـ هـنـاكـ عـلـمـينـ:

أو ثبوت آثارها. وإنما التصديق للعقل؛ فالعقل يرى^٩ أنَّ الذي يناله الإنسان بالحسن وله آثار خارجة منه، لا صنع له فيه؛ وكلَّ ما كان كذلك، كان موجوداً في خارج النفس الإنسانية^{١٠}؛ وهذا سلوك علمي من أحد المتلازمين

أحدهما: علم تصورى حاصل بالحسن، وهو إدراك الإنسان أموراً من طريق الحسن. وهذا العلم التصورى وإن كان شأنه حكاية واقعه، إلا أنه لا يحكي وجود تلك الأمور أو وجود آثارها لأنَّ هذه الحكاية شأن التصديق، فهذا العلم، لمكان كونه تصوراً، لا يحكي وجود شيء أو عدمه، خارج عن محل الكلام.

ثانيهما: علم تصدقى يدركه العقل، وهو العلم بوجود ما يناله الحسن في خارج الذهن، وهذا علم حاصل بالقياس، إلا أنه علم بما لا سبب له - لأنَّ العذر الأرسطى له من الملازمات العامة - فهو أيضاً خارج عن محل الكلام.

قوله^{١١}: «الذي يناله الحسن هو صور الأعراض الخارجية»

وبعبارة أخرى: الحسن لا ينال إلا التصورات، والكلام كامر في العلم التصديقى. ولا يخفى عليك: أنَّ في كلام المصنف^{١٢} هنا دلالة واضحة على ما مرَّ منك في بعض تعاليقنا على مبحث الوجود الذهنى، من أنَّ العلم مطلقاً وإن كان حاكياً لما وراءه، إلا أنَّ التصور لا يحكي وجود محكى في الواقع ونفس الأمر. فتصور زيد و هي صورته الذهنية وإن كان يحكي زيداً الواقعى، لكن هذه الحكاية التصورية يستوي فيها وجود زيد في الخارج و عدم وجوده. و يشهد لذلك إمكان وقوع هذا التصور بماله من الحكاية موضوعاً لهلية بسيطة سالبة، كما يمكن وقوعه موضوعاً لهلية بسيطة موجبة.

٩- قوله^{١٣}: «فالعقل يرى»

الفاء للسببية، أي: فإنَّ العقل يرى.

١٠- قوله^{١٤}: «وكلَّ ما كان كذلك كان موجوداً في خارج النفس الإنسانية»

والعلم بنتيجه هذا القياس خارج عن محل الكلام، لأنَّ وجود الأكبر في الخارج عن الأصغر؛ لأنَّ وجود ما يناله الحسن في خارج النفس الإنسانية عين ما يناله الحسن، و لا تغاير بينهما إلا بحسب التحليل العقلى، فلا يكون ثبوت الأكبر للأصغر معلوماً لشيء حتى يدخل في محل

إلى الآخر^{١١}، والذي تقدم هو توقف العلم بذاته على سببه، وأما ما لا سبب له^{١٢}، فإنما يعلم ثبوته من طريق الملازمات العامة، كما حَقَّ في صناعة البرهان. فكون الشيء مستقلاً عن شيء آخر ولا صنع له فيه^{١٣}، وكونه مغايراً لذلك وخارجاً

٦٦ الكلام، أعني العلم بذوات الأسباب، بل الأوسط والنتيجة موجودان في الخارج بوجود واحد، وتلازمهما إنما هو في تحليل العقل؛ لأنَّ ما لا صنع للنفس فيه هو عين وجود ما يناله الحس في الخارج بحسب الوجود الخارجي، وإن تفايراً بحسب التحليل الذهني. فهذا القياس من طريق الملازمات العامة.

قوله تعالى: «وَكُلُّ مَا كَانَ كَذَلِكَ كَانَ مَوْجُودًا فِي خَارِجِ النَّفْسِ الْإِنْسَاتِيَّةِ» فإنَّ ما لم يكن معلوماً للنفس لا يكون موجوداً فيها، بخلاف ما هو صنع للنفس و معلوم لها، فإنه يكون عين الترابط بها، موجوداً فيها.

١١- قوله تعالى: «إِلَى الْآخِرِ»

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «إِلَى آخِرِ».

١٢- قوله تعالى: «أَمَّا مَا لَا سببَ لَهُ»

كما في المثال؛ فإنَّ ثبوت الأكبر للأصغر فيه لا سبب له، حيث إنَّ الأصغر وهو الذي نال الإنسان عين الأكبر وهو موجود في الخارج، فإنَّ وجود الشيء في الخارج هو نفس الشيء. وفيه: أنَّ كون المطلوب غير سبب عن الأوسط في هذا البرهان لا يثبت كونه لا سبب له. كيف، و هو معلوم، وكل معلوم فله علة؟! فهو من ذات الأسباب ولم يعرف من طريق سببه. ولو كفى مجرد عدم كون الأوسط علة للمطلوب فيكونه مما لا سبب له لكن المطلوب في كل برهان إنما متن لا سبب له، ولنفي بذلك تأكيدهم على أنَّ ذات الأسباب لا تعرف إلا بأسبابها.

١٣- قوله تعالى: «فَكُونَ الشَّيْءَ مُسْتَقْلًا عَنْ شَيْءٍ آخَرَ وَلَا صَنَعَ لَهُ فِيهِ»

تفصيل للإجمال السابق.

قوله تعالى: «مُسْتَقْلًا عَنْ شَيْءٍ آخَرَ وَلَا صَنَعَ لَهُ فِيهِ»

قوله: «وَلَا صَنَعَ لَهُ فِيهِ» كمطاف تفسيري لما قبله، فإنَّ ما يكون مستقلاً عن شيء آخر غير رابط به، لا صنع للشيء الآخر فيه.

عنه، صفتان عامتان متلازمتان لا سبب لها^{١٤}: بل الملازمة ذاتية، كسائر موضوعات الحكمة الإلهية. وجود المحسوس في الخارج من النفس من مصاديق هاتين المتلازمتين، ينتقل المقل من أحدهما إلى الآخر. وهذا كما أنَّ الملازمة بين الشيء وبين ثبوته لنفسه ذاتية^{١٥}، وثبتوت هذا الشيء لنفسه من مصاديقه، والعلم به لا يتوقف على سبب.

فقد ظهر مما تقدم أنَّ البحث عن المطلوب إنما يفيد العلم به بالسلوك إليه عن طريق سببه، إن كان ذا سبب؛ أو من طريق المتلازمات العامة إن كان مما لا سبب له. وأما السلوك إلى العلة من طريق المعلول فلا يفيد علمًا البتة^{١٦}.

١٤- قوله تعالى: «صفتان عامتان متلازمتان لا سبب لهما»

أي: ليس التلازم الموجود بينهما ناشئاً عن علية و معلولة، حتى يكون تلازمهما مسبباً عن سبب بل الملازمة ذاتية، حيث إنَّ أحدهما عين الآخر في الخارج، فتلازمهما في الذهن لذاتهما التي ليست إلا حقيقة واحدة في الخارج، وإن شئت فقل: إنَّ التلازم بينهما ليس تلازماً خارجياً، بل إنما هو تلازم تحليلي عقلي، حيث يرى العقل كلَّاً منها لا ينفك عن الآخر.

١٥- قوله تعالى: «وكما أنَّ الملازمة بين الشيء وبين ثبوته لنفسه ذاتية» فعندما نقول: «هذا شيء»، وكل شيء ثابت لنفسه، الأوسط وهو الشيء والأكبر وهو ثبوته لنفسه، موجودان في الخارج بوجود واحد هو وجود هذا الشيء، فلا علية و معلولة بينهما، وإنما هما متلازمان لا سبب لهما.

١٦- قوله تعالى: «وأما السلوك إلى العلة من طريق المعلول فلا يفيد علمًا البتة» لأنَّه قد ثبت في هذا الفصل أنَّ العلم بالمعلول لا يحصل إلا من العلم بعلته. فلو توقف العلم بالعلة أيضاً على العلم بالمعلول، للزم الدور، كما نبه عليه في تعليقته على الأسفار، ج ٤، ص ٢٧. ثم لا يخفى عليك: أنَّ السلوك من أحد معلولي علة واحدة إلى الآخر، مستلزماً للسلوك من المعلول إلى العلة؛ لأنَّه لا يمكن للسلوك من أحد المعلولين إلى الآخر مباشرة، وإنما يسلك منه إلى العلة ومنها إلى المعلول الآخر.

فيتلخص مما بينه في هذا الفصل أنَّ المفید للبيدين من البرهان، هو البرهان اللتي أو الإنبي الذي يسلك فيه من أحد المتلازمين العامتين إلى الآخر؛ دون ما كان السلوك فيه من المعلول إلى العلة، أو من أحد معلولي علة ثلاثة إلى الآخر.

الفصل الرابع عشر

في أنَّ العلوم ليست بذاتية للنفس^١

قيل: إنَّ ما تناهه من العلوم ذاتية لها^٢، موجودة فيها بالفعل في بدء كيمنتها. ولما أورد عليهم أنَّ ذلك ينافي الجهل المشهود من الإنسان ببعض العلوم وال الحاجة في فعليتها إلى الاكتساب؛ أجابوا بأنَّها ذاتية فطرية لها، لكنَّ اشتغال النفس بتدبر

١- قوله: «أنَّ العلوم ليست بذاتية للنفس»

المراد من النفس هي النفس الناطقة الإنسانية، كما صرَّح بذلك في الأسفار ج٣، ص٤٨٧، و مثله في المباحث ج١، ص٣٧٤ - ٣٧٥. والمراد من العلوم هو تعقلها للأشياء الخارجة عن ذاتها. تدلُّ على ذلك - مضافاً إلى أنَّ علم النفس بذاتها و صفاتها ليس إلا نفس ذاتها، فلا محيس عن كونه ذاتياً لها - كلماتهم في عنوان المسألة و غيره. قال في الأسفار، ج٣، ص٢٩١: «البرهان قائم على أنَّ علمنا بذاتها ليس غير ذاتنا انتهى». و قال في المباحث المشربة، ج١، ص٣٧٤: «الفصل الخامس في أنَّ تعقل النفس الناطقة لغيرها ليس أمراً ذاتياً لها انتهى. و في الأسفار، ج٣، ص٤٨٧: «الفصل الثامن في أنَّ تعقل النفس الإنسانية للمعقولات ليس أمراً ذاتياً لها» انتهى. فراجع.

٢- قوله: «قيل إنَّ ما تناهه النفس من العلوم ذاتية لها»

أي: إنَّ ما تزعم النفس نيلها.

قوله: «قال: إنَّ ما تناهه النفس من العلوم ذاتية لها»

مرادهم من الذاتي ما هو مرتکز في الذات مغروس في صميم الفطرة؛ فالذاتي هنا مراده للغطري بالمعنى اللغوي، كما يشهد لذلك إرادته بالفطري في قوله: «أجابوا بأنَّها ذاتية فطرية لها». و يقابل الذاتي بهذا المعنى المكتسب بالمعنى اللغوي الذي هو أعمَّ من المكتسب في مصطلح المنطق والفلسفة - العلم النظري الفكري - وهو الذي يحصل للنفس بسعتها، و لا يكون مرکزاً في فطرتها حاصلاً لها في بدء كيمنتها، سواء كان بدريها حاصلاً من دون فكر و نظر، أم كسباً بالمعنى المصطلح، و هو الحاصل من طريق الفكر و النظر.

البدن أغفلها علومها و شغلها عن التوجّه إليها.

و فيه: أنَّ نَحْوَ وجودِ النَّفُوسِ، بِمَا أَنَّهَا نَفْسٌ، أَنَّهَا صُورَةٌ مدبرةٌ لِلْبَدْنِ؛ فَتَدْبِيرُ الْبَدْنِ ذاتيٌّ لَهَا حِينَما فَرَضْتَ نَفْسًا؟ فَلَا يَزُولُ الْجَمْعُ بَيْنَ ذاتيَّةِ الْعِلُومِ لَهَا وَ بَيْنَ شَاغْلَيَّةِ تَدْبِيرِ الْبَدْنِ لَهَا عَنْ عِلُومِهَا إِلَّا إِلَى المَنَاقِضِ؟

نعم! يَتَّجَهُ هَذَا القَوْلُ بِنَاءً عَلَى مَا نَسَبَ إِلَى أَفْلَاطُونَ^٥، أَنَّ النَّفُوسَ قَدِيمَةٌ زَمَانًا، وَ الْعِلُومُ ذاتيَّةٌ لَهَا، وَ قَدْ سَعَ هَا التَّعْلُقُ التَّدَبِيرِيَّ بِالْأَبْدَانِ، فَأَنْسَاهَا التَّدَبِيرُ عِلُومَهَا المُرْتَكِزةُ فِي ذَوَاتِهَا.

٣- قوله ^{﴿إِنَّهُمْ﴾}: «فَتَدْبِيرُ الْبَدْنِ ذاتيٌّ لَهَا حِينَما فَرَضْتَ نَفْسًا»

يشير بقوله: « حينما فرضت نفساً » إلى أنه عند ما ترك تدبير البدن بالمرت لا تبقى نفساً، بل تكون قد تكاملت و صارت وجوداً مجرداً مفعلاً - مثاليّاً أو مثاليّاً و عقلياً - و على أيِّ التقديرين فهي مفارقة للمادة، لا تعلق لها بالمادة لا ذاتاً و لا فعلأً. و ذلك نظير ما نرى من أنَّ الجسم النامي يصير حيواناً، ثم إنساناً.

٤- قوله ^{﴿إِنَّهُمْ﴾}: «فَلَا يَزُولُ الْجَمْعُ بَيْنَ ذاتيَّةِ الْعِلُومِ لَهَا وَ بَيْنَ شَاغْلَيَّةِ تَدْبِيرِ الْبَدْنِ لَهَا عَنْ عِلُومِهَا إِلَّا إِلَى المَنَاقِضِ».

و ذلك لأنَّ مقتضى ذاتيَّةِ الْعِلُومِ لَهَا عَلَى مَا ذَهَبَا إِلَيْهِ هو التَّفَاتُهَا إِلَى تِلْكُ الْعِلُومِ فِي بَدْءِ كِبِيرَتِهَا وَ إِنَّمَا أَغْفَلُهَا إِيَّاهَا اشْتِغَالُهَا بِتَدْبِيرِ الْبَدْنِ، وَ مَقْتَضِي شَاغْلَيَّةِ تَدْبِيرِ الْبَدْنِ لَهَا - وَ تَدْبِيرُ الْبَدْنِ ذاتيٌّ لَهَا - عَدَمُ التَّفَاتِهَا إِلَى تِلْكُ الْعِلُومِ أَصْلًا.

و فيه: منع افتضاء الذاتية الالتفات، بل الذاتية هو كونها مركوزة في النفس موجودة فيها، سواء غفلت عنها أم لا. فلا منافاة بين شاغلية البدن لها عن علومها وبين كون العلم ذاتيَّة لها.

٥- قوله ^{﴿إِنَّهُمْ﴾}: «عَلَى مَا نَسَبَ إِلَى أَفْلَاطُونَ»

إنما عبر بقوله: «نَسَبٌ» للإشارة إلى ما يحكيه يُعَيِّدُ هذا عن صدر المتألهين ^{﴿وَلِمَنْ يَرَى﴾} من توجيه قوله بالقدم بأنَّ المراد قدم نشأتها العقلية.

٦- قوله ^{﴿إِنَّهُمْ﴾}: «أَنَّ النَّفُوسَ قَدِيمَةٌ زَمَانًا»

مراده من الْقَدْمِ الزَّمَانِيِّ لِيُسَمِّيَ عَدَمَ مُجَرَّدِ عَدَمِ مُسْبُوقَيْهَا بِالْعَدَمِ الزَّمَانِيِّ - كَمَا فِي قَدْمِ الْمَادِيَّةِ وَالزَّمَانِيَّةِ - بِلِ الْمَرَادِ كُونُهَا أَزْلِيَّةً لَا بدَءَ لِوُجُودِهَا.

لكته فاسد بما تحقق في علم النفس^٧، من حدوث النفوس بحدوث الأبدان - على ما هو المشهور - أو بحركة جواهر الأبدان بعد حدوثها^٨.

٧- قوله تعالى: «لكته فاسد بما تتحقق في علم النفس» و سياق الإشارة إليه في الفصل الثاني من المرحلة الآتية، من أنّ النفوس لو كانت موجودة قبل حدوث الأبدان فلا تخلو إما أن تكون عند ذلك مجرودة عن الأبدان، أو تكون متعلقة بأبدان أخرى. فعلى الأول يلزم أن تكثُر أفراد نوع مجرد، وقد ثبت في الفصل السابع من المرحلة الخامسة أنّ من المستحيل أن تكثُر أفراد الأنواع المجردة. وعلى الثاني يلزم التناقض، وهو أيضاً مستحيل.

قوله تعالى: «لكته فاسد بما تتحقق في علم النفس» فمن وجوه فساده: أنه لا يبقى معه تفسير صحيح لتعلق نفس خاصة ببدن خاص، فإن نسبة كلّ نفس و هو مجرد تام إلى كلّ من الأبدان سواء، فيكون تعلق هذه النفس بهذا البدن تعلقاً اتفاقياً من غير ارتباط ضروري بينهما. ومن منها: أنه يلزم عليه تغير ما هو مفارق للعادة في جوهره، بصيرورته متعلناً بالعادة؛ فإن النفس قبل تعلقها بالبدن مجردة في ذاتها و فعلها، و بتعلقها بالبدن تصير متعلقة بالبدن في فعلها، والتغير متوقف على القراءة والاستعداد، و هما ينافيان التجدد التام.

قوله تعالى: «بما تتحقق في علم النفس»

راجع الأسفار، السفر الرابع، الباب السابع، الفصلين الثاني والثالث ج ٨، ص ٣٣٠ - ٣٨٠.

٨- قوله تعالى: «من حدوث النفوس بحدوث الأبدان - على ما هو المشهور - أو بحركة جواهر الأبدان بعد حدوثها»

المشهور بين الحكماء المتألين والإشراقيين أنّ النفس الإنسانية المتميزة عن سائر النفوس الحيوانية باستعدادها للكمال العقلي، تحدث بحدوث البدن. والذي يذهب إليه صدر المتألهين^٩ أنها تحدث بعد حركة البدن بحركة جوهرية تقع في زمان طويلاً. وذلك لأنّ النفس حينما تحدث في البدن لا تكون إلا مادّية منطبعة في البدن، ليس لها من آثار الحياة إلا التغذية، والتنمية، والتوليد؛ فتحركة جوهرية اشتتادية، فتحصل لها مرتبة أعلى، لها الإحساس والحركة

و رباً وجّه القول بقدمها^٩ بأنّ المراد به قدم نشأتها العقلية المتقدمة على نشأتها الفسائية؛ لكن لا يثبت بذلك أيضاً أنّ حصول العلم بالذكر، لا بالانتقال الفكري^{١٠} من الأسباب إلى المسببات، أو من بعض اللوازم العامة إلى بعض آخر، كما تقدّم^{١١}.

٦- الإرادية، ثمّ بعد ذلك تحصل لها مرتبة أعلى من ذلك هي مرتبة النفس الناطقة. فراجع الأسفار ج ٨ ص ١٤٨ - ١٤٥.

٧- قوله **﴿رِبِّاً وَجَّهَ الْقَوْلَ بِقُدُّمَهَا﴾** الترجيح من الفيلسوف الكبير صدر المتألهين **﴿فِي الْأَسْفَارِ﴾** ج ٣ ص ٤٨٧ - ٤٨٨ وكذا في

٨- قوله **﴿وَأَنَّ حِصُولَ الْعِلْمِ بِالذِّكْرِ لَا بِالْأَنْتَلَاقِ الْفَكْرِيِّ﴾** الدّيْكُر: التذّكّر، ويحوز كسر الذال، قال في لسان العرب: «اجعله منك على ذّكّر و ذّكّر بمعنى، والضم أعلى. أي تذّكر. وقال الفزاء: الذّكّر، ما ذكرته بلسانك وأظهرته، والذّكّر بالقلب، يقال: ما زال متن على ذّكّر، أي لم أنسه» انتهى.

٩- قوله **﴿وَأَنَّ حِصُولَ الْعِلْمِ بِالذِّكْرِ لَا بِالْأَنْتَلَاقِ الْفَكْرِيِّ﴾** قد تبيّن من بعض ما مرّ أنّ المكتسب المقابل للذاتي في هذا الفصل يعمّ البدعي والكسيبي كلّيما، فقوله **﴿لَا بِالْأَنْتَلَاقِ الْفَكْرِيِّ﴾** من باب ذكر المثال.

١٠- قوله **﴿كَمَا تَقْدَمَ﴾**: «كما تقدّم»، في الفصل السابق.

الفصل الخامس عشر في انقسامات آخر للعلم

قال في الأسفار ما ملخصه: إن العلم عندنا نفس الوجود غير المادي^٢; والوجود ليس في نفسه طبيعة كليّة - جنسية أو نوعية - حتى ينقسم بالحصول إلى الأنواع، أو بالمشخصات إلى الأشخاص، أو باقيود العرضية إلى الأصناف^٣ بل كل علم هوية

١- قوله تعالى: «في انتقامات آخر للعلم»

لايخفى عليك: أن الفصل مشتمل على تقسمين للعلم، وعلى بيان كون مفهوم العلم من الكليات المشتمكة، وهذا الأخير يتضمن أكثر من ثلث الفصل.

^٢- قوله تعالى: «وَإِنَّ الْعِلْمَ عِنْدَنَا نَفْسُ الْوَجْدَادِ غَيْرِ الْمَادِيِّ».

يلوح منه أن العلم مطلقاً مجرد عن المادة، كما هو رأي المصطف - رضوان الله عليه - أيضاً. ولكن لصدر المتألهين ^{فلا} رأي آخر يرى فيه الوجود مساوياً للعلم. وكان يعتقد شيخنا الأستاذ - دام ^{لهم} - أن الشارع من الذي اعتمد على، وأما الأول فهو من آرائه البدوية.

٣- قوله **بِهِ**: حتى ينقسم بالحصول إلى الأنواع أو بالمشخصات إلى الأشخاص أو
بالقيود العرضية إلى الأصناف

الأول راجع إلى كونه طبيعة جنسية، كما لا يخفى، والأخيران يرجعان إلى كل من كونه طبيعة جنسية أو نرخية؛ فإن الانقسام بالعوارض المشخصة كما يجري في الطبيعة التوعية يجري في المرة الواحدة، لكن المتأخر، ألا يُنْسَى، تقدّم الماء أو الحمض، بعد صدر أحدهما.

قوله: «أو بالقيود العرضية إلى الأصناف»

الصف هو كلّي ذاتي قيد بقيود كلّي عرضي بخصوصه، سواء كان الكلّي الذاتي ذلك نوعاً أم جنساً، والشخص هو كلّي قيد بعرضيات شخصية تشخصه. كما أن النوع هو كلّ جنس قيد بفعال، والتقسيم بالفصول يسمى تنويعاً، وبالقيود العرضية تصنيفاً، والأعراض الشخصية للجنس

شخصية بسيطة غير مندرجة تحت معنى كليٌّ ذاتيٌّ.

فتقسيم العلم باعتبار عين تقسيم المعلوم، لاتحاده مع المعلوم اتحاد الوجود مع الماهية^٤؛ فعلى هذا نقول: إن من العلم ما هو واجب الوجود بذاته، وهو علم الأول تعالى بذاته، الذي هو عين ذاته، بلا ماهية؛ ومنه ما هو يمكن الوجود بذاته، وهو علم جميع ما عداه، وينقسم إلى: ما هو جوهر كل معرفة العقلية بذواتها^٥، وإلى: ما هو عرض؛ وهو في المشهور جميع العلوم الحصولية المكتسبة^٦، لقيامها بالذهن

^٤ تفريداً. قوله: «حتى ينقسم بالقصول» يرجع إلى كونه طبيعة كلية جنسية و قوله: «أو بالشخصيات» يرجع إلى كونه طبيعة كلية نوعية أو جنسية. وكذا قوله: «أو بالقيود العرضية». قوله^٧: «أو بالقيود العرضية»

التعبير بالقيود إشارة ما مِنَّا أَنَّا أَنْتَ العرضيُّ الذي يحصل الصنف به لابد من أن يكون أخصّ من معروضه؛ فإنَّ القيد إنما يكون قيداً - أي يقيّد ما قيد به - إذا كان أخصّ مما قيد به.

^٨- قوله^٩: «لاتحاده مع المعلوم اتحاد الوجود مع الماهية»

و عنده^{١٠} أن اتحاد الوجود مع الماهية من قبيل اتحاد العالم والمعلوم في علم الشيء بنفسه، في أنَّ المتعددين موجودان بوجود واحد في الخارج ولا اختلاف بينهما إلا في المفهوم. قال صدر المتألهين^{١١} في ذيل المشعر الرابع من كتاب المشاعر: «الوجود عن الماهية خارجاً وغيرها في الذهن». ثم تصدّى لإثبات كلا الأمرين في المشعر الخامس ذيل قوله: «اشراق حكمي». فراجع.

فمفاد قوله^{١٢}: «لاتحاده مع المعلوم اتحاد الوجود مع الماهية، هو ما مِنَّا من المصنف^{١٣} في صدوق الفصل الثاني من هذه المرحلة من أنَّ العلم عين المعلوم.

وعلى ما ذكرنا - من أنَّ مراده من اتحاد العلم والمعلوم عينيهما في الخارج بعد اختلافيهما في المفهوم - يتم قوله^{١٤}: فتقسيم العلم باعتبار عين تقسيم المعلوم، حيث إن تقسيم العلم لا يمكن أن يكون عين تقسيم المعلوم إلا إذا كان العلم عين المعلوم.

^٩- قوله^{١٥}: «كل معلوم الجوهر العقلية بذواتها».

وكذا علم النقوس المجردة بذواتها. فكان الأولى أن يعبر بمثل قولنا: كل معلوم الجوهر المجردة بذواتها.

^{١٠}- قوله^{١٦}: «جميع العلوم الحصولية المكتسبة»

عندهم؛ و عندنا العلم العرضي هو صفات المعلومات التي تحضر صورها عند النفس^٧؛ وقد بيّنا أنَّ العلم - عقلياً أو خيالياً - ليس بحلول المعلومات في العقل أو النفس، بل على نحو المتول بين يدي العالم و اتحاد النفس بها.^٨

٦- أني: جميع العلوم الحصولية الحاصلة للنفس بعد ما لم تكن، و ذلك بأن اكتسبها بسبب العلوم الحصولية أو بسبب الحواس أو غير ذلك، فالمراد بالاكتساب ليس خصوص الاكتساب بالفكرة؛ فإنَّ العلم الحصولي عندهم عرض مطلقاً، من غير فرق بين أن يكون ضروريأً بديهياً أم كسيئاً نظرياً.

٧- قوله: «هو صفات المعلومات التي تحضر صورها عند النفس» و هي الجوهر المجردة تجزءاً مثالياً، فإنها واحدة لبعض آثار المآذنات، كالشكل و الوضع و اللون والإضافة، و لعل في قوله: «صورها» إشارة إلى ذلك.

قوله: «هو صفات المعلومات التي تحضر صورها عند النفس» فال موجودات المثالية التي تحضر لدى النفس عند العلم الحسي والخيالي لها صفات و أغراض يتعلّق العلم بها، و العلم عين المعلوم، فالعلم حيثُ يكون عرضاً.

٨- قوله: «و اتحاد النفس بها» اتحاد العالم بالمعلوم. و هو من قبيل اتحاد المعلوم بعلمه فيما إذا علمت النفس ب نفسها و صفاتها عملاً حصولياً، وكذا في ما إذا تعقلت ما سواها إذا لم نعتقد بوجود المقول العرضية؛ فإنه على ذلك يكون العقل الفعال علة لجميع ما في هذا العالم من النفس و غيرها، فالمايل بين يدي النفس هو العقل الفعال، الذي هو علة للنفس، كما أنه علة لنعلمون الخارجي الذي تعلق به العلم الحصولي. و أمّا إذا اعتقדنا بالعقل العرضية التي هي أرباب الأنواع، فالاتحاد إنما هو من باب اتحاد أحد معلومي علة واحدة بالآخر؛ لأنَّ المائل بين يدي النفس مثال و رب لنوع غيرها. هذا كلّه في العلم العقلي.

و أمّا في العلم الحسي والخيالي، فالاتحاد مثال النفس بالجواهر المثالية اتحاد لأحد معلومي علة ثلاثة بالآخر، حيث إنَّ الجواهر المثالية المائل بين يدي النفس و مرتبة مثال النفس كلاماً معلوماً لجواهر عقلي.

قسمة أخرى، قالوا: من العلم ما هو فعليٌّ^٩، ومنه ما هو انتفاليٌّ، ومنه ما ليس بفعليٌّ ولا انتفاليٌّ^{١٠}.

أما العلم الفعليٌّ، فكمعلم الباري تعالى بما عدا ذاته^{١١}، وعلم سائر العلل

٩- قوله تعالى: «وَاتْحَادُ النَّفْسِ بِهَا»
اتحاد الحقيقة والحقيقة.

١٠- قوله تعالى: «قَالُوا: مِنَ الْعِلْمِ مَا هُوَ فَعْلَىٰ»

نسبة إليهم تلويحاً إلى أنه لا يستقيم هذا التقسيم على ما تبنّاه في العلوم الحصوصية، من أنها لا تكون بانتفاف النفس بحلول المعلومات فيها، بل على نحو مثول الجوادر المجردة مثالبة أو عقلية عندها. وذلك لأنّه على هذا تنحصر الأقسام في قسمين: الفعليٌّ وما ليس بفعليٌّ ولا انتفاليٌّ.

١١- قوله تعالى: «وَمِنَهُ مَا لَيْسَ بِفَعْلَىٰ وَلَا انتفَاعَىٰ»

كما أنّ منه ما هو فعليٌّ من وجهه و انتفاليٌّ من وجده، كما سيصرّح به بعد أسطر فالأقسام عندهم أربعة.

١٢- قوله تعالى: «أَمَّا الْعِلْمُ الْفَعْلَىٰ فَكَمْلَمُ الْبَارِيٌّ تَعَالَىٰ بِمَا عَدَا ذَاتَهُ»
والعلم الفعلي هو ما يكون دخيلاً في حصول المعلوم بالعرض، سواء كان فاعلاً له، كعلمه تعالى الذاتي بالمخلوقات، أو شرطاً للفاعل، كما في علم المهندس والبناء بما يبنيه من البناء. كما لا يفرق في ما يكون فاعلاً بين أن يكون علة تامة، كعلمه تعالى بالمجرّدات وبالمادة، أو يكون علة ناقصة، كما في علمه تعالى بالحوادث المائية.

ثم لا يخفى عليك: أنَّ للعلم الفعلي إطلاقين:

أحدهما: ما جاء في هذا المقام. و يقابلـه العلم الـانتـفـالـي وـ...

وثانيهما: العلم الذي لا يتحقق إلا بعد تحقق الفعل، بل هو عين الفعل. وسيأتي في علمه تعالى. و يقابلـه العلم الذاتـيـ.

قوله تعالى: «أَمَّا الْعِلْمُ الْفَعْلَىٰ فَكَمْلَمُ الْبَارِيٌّ»

أي: علمه الذاتي الذي هو عين الذات، لا العلم الفعلي الذي هو عين الفعل. و مكذا في علم سائر العلل بعملاً لها.

بمعلولاتها.

وأما العلم الانفعالي، فكعلم ما عدا الباري تعالى بما ليس بعلول له، مما لا يحصل إلا بانفعال مَا و تغير مَا للعالم، وبالجملة بارتسام صور تحدث في ذات النفس أو آلاتها.^{١٢}

وأما العلم الذي^{١٣} ليس بفعليٍ ولا انفعالي، فكعلم الذوات العاقلة بأنفسها و بالأمور التي لا تغيب عنها.^{١٤}

وقد يكون علم واحد فعلياً من وجيه وانفعالياً من وجيه، كالعلوم الحادثة التي لها آثار خارجية^{١٥}، كتأثير الأوهام في المواد المخارجية.

وقال أيضاً: إنَّ العلم يقع على مصاديقه بالتشكك - كالوجود -^{١٦} فيختلف

طلاً وقد تبين لك من بعض ما مرَّ أننا من تعاليتنا عدم انحصر العلم الفعلى في علم الملة الفاعلة أو الثانية بمعلولتها.

١٢- قوله تعالى: «وَتَحْدُثُ فِي ذَاتِ النَّفْسِ أَوْ آلَاتِهَا»

لما كان هذا التقسيم مبنياً على أصول المئلين، تكلم في أمثلته على أساس مذهبهم، من أنَّ الصور العقلية تحدث في ذات النفس، والصور الحسية والخيالية تحدث في محالها من الدماغ الذي هو آلة النفس. فإنَّ المئلين كانوا يرون العلم الحسي والخيالي ماديين منطبعين في المادة، ويخصصون تجرد العلم بالعلم العقلي.

١٣- قوله تعالى: «وَأَمَّا الْعِلْمُ الَّذِي»

مكذا أثبتناه، بخلاف ما في النسخ من قوله: «والعلم الذي»

١٤- قوله تعالى: «وَبِالْأَمْوَارِ الَّتِي لَا تَغِيبُ عَنْهَا»

من صفاتها وأفعالها التي تكون عين الربط بها. فيدخل في هذا القسم علمه تعالى بمخلوقاته عملاً فعلياً غير ذاتي.

١٥- قوله تعالى: «كالعلوم الحادثة التي لها آثار خارجية»

و هذا كما في البناء يرى بناءً جديداً، فيتعرف على تصميمه و خططه، ثم يبني عليها بناءً

١٦- قوله تعالى: «يَقُولُ عَلَى مَصَادِيقِهِ بِالْتَّشْكِيكِ - كَالْوُجُودِ -»

بالشدة والضعف، والأولوية وخلافها^{١٧}، والأقدمية وغيرها. فإنَّ العلم بذاتِ الأوَّلِ تَعْالَى - وَهُوَ عَلَمُهُ تَعْالَى بِذَاتِهِ الَّذِي هُوَ عَيْنُ ذَاتِهِ - أَوَّلَ فِي كُونِهِ عَلَمًا مِنَ الْعِلْمِ بِغَيْرِهِ^{١٨}؛ وَهُوَ أَقْدَمُ الْعِلْمَاتِ، لِكُونِهِ سَبَبُ سَائِرِ الْعِلْمَاتِ^{١٩}؛ وَهُوَ أَشَدُهَا جَلَاءً وَأَقْوَى ظَهُورًا فِي ذَاتِهِ.

١٧- أي: يحمل على مصاديقه بالتشكيك، كمفهوم الوجود. فالتشكيك هنا أُريد به التشكيك المُنطَقِي، وهو اختلاف أفراد الكلمة في نفس صدق مفهومه عليها، لا التشكيك الفلسفِي، وإن كان العلم مشككاً بذلك التشكيك أيضاً، حيث إنَّه من سُنْنَ الْوَجْدَانِ، بل عينِهِ، والوجود مشككاً بذلك التشكيك.

١٧- قوله تعالى: «والأولوية وخلافها»

في الأسفار: «وَلَا يَخْفَى أَنَّ قَوْنَاعَ الْعِلْمِ عَلَى أَفْرَادِهِ كَوْنَاعَ الرَّوْجُودِ عَلَيْهَا بِالْتَّشْكِيكِ لِوَجْهِهِ الْأَوَّلِيَّةِ وَغَيْرِ الْأَوَّلِيَّةِ، وَالْأَقْدَمِيَّةِ وَغَيْرِ الْأَقْدَمِيَّةِ، وَالشَّدَّةِ وَالْفَضْلِ». انتهى.
فالصحيح في عبارة المصطفى عليه السلام لعبارة الأسفار هذه: «والأولوية وخلافها»، بعد حذف الأولية في النسخ، ويشهد له مضاميناً إلى ذلك أمران:

الأول: أنَّ الأولية هي نفس الأقدمية، فلا وجه للجمع بينهما، وعد كل منهما قسيماً للآخر.

الثاني: أنه لا خبر عن الأولية في الأمثلة التي جاءت في الفقرات اللاحقة.

قوله تعالى: «و خلافها»

هذا هو الصحيح بعد حذف لفظ «الأولية». وأما ما في النسخ من قوله: «و خلافهما»، فباعتبار ثبُتت لفظ «الأولية».

١٨- قوله تعالى: «أولى في كونه علماً من العلم بغيره»

أي: من العلم بغيره بما هو علم بغيره. فيشمل ما إذا كان العالم هو الواجب تعالى و يعلم بغيره في مرتبة ذاته أو يعلم به علماً فعلياً، و ما إذا كان العالم غيره. وإن كان قد يظهر من العبارة أنها ترمي إلى ما سوى علم الواجب به علماً ذاتياً.

١٩- قوله تعالى: «لِكُونِهِ سَبَبُ سَائِرِ الْعِلْمَاتِ»

لأنَّ عين وجوده تعالى، و وجوده تعالى سبب لما سواه، فهو سبب لسائر العلوم، فالعلم الذي يكون عينه أيضاً سبب لسائر العلوم.

وأثنا خفاوه علينا فلما علمت، من أنه لغاية ظهوره وضعف بصائرنا عن إدراكه^{٢٠}: فجهة خفائه هي بعينها جهة وضوحه وجلانه. وهكذا كل علم بحقيقة علة^{٢١} بالقياس إلى العلم بحقيقة معلوتها. وكذا العلم بحقيقة كل جوهر، هو أشد من العلم بحقيقة كل عرض؛ وهو أولى وأقدم من العلم بحقيقة العرض القائم بذلك الجوهر، لكونه علة له^{٢٢}، لا بحقيقة سائر الأعراض غير القائمة به. وأثنا إطلاق العلم على الفعل والاتفعال والإضافة - كالتعليم والتعلم والعلمية - فعلى سبيل الاشتراك أو التجوز. انتهى (ج ٣، ص ٣٨٢).

٢٠- قوله^{٢٣}: «من أنه لغاية ظهوره وضعف بصائرنا عن إدراكه» فمثله مثل النور، حيث إنه يخفى علينا لغاية ظهوره وضعف بصائرنا عن إدراكه؛ فإن النور هو الذي يظهر به الأشياء لأبصارنا، ولكن تضعف أبصارنا عن رؤيته لضعفها، كأنّ أبصارنا تعجز عن مشاهدة الظاهر المطلق، وينحصر دركتها في ما امتنع بظلمة واحتلط بكدورة، ولذا لا ترى الهواء والماء الصافي والمرأة الصقيل.

٢١- قوله^{٢٤}: «هكذا كل علم بحقيقة علة» أتى بلفظة الحقيقة ليدل على أن المراد من العلم هنا العلم الحضوري المتعلق بواقع المعلوم وحقيقة العينة، بخلاف العلم الحصوري المتعلق بمفهومه لا بواقعه الخارجي. و ذلك لأن العلم الحصوري بالعلة، الذي ليس إلا مفهوم العلة، ليس أعلى من العلم الحصوري بالمعلوم، الذي هو مفهوم المعلوم. وهذا بخلاف العلم الحضوري بالعلة و بالمعلوم، فإن العلم الحضوري بالعلة نفس وجود العلة والعلم الحضوري بالمعلوم نفس وجود المعلوم، ولا ريب أن وجود العلة أقوى من وجود المعلوم، وأقدم وأولى في صدق مفهوم الوجود عليه.

٢٢- قوله^{٢٥}: «لكونه علة له» أثبتناه هكذا على خلاف ما في النسخ من قوله: «لكونه علة لها».

المرحلة الثانية عشرة

في ما يتعلّق بالواجب الوجود

عزّ اسمه من المباحث

و هي في الحقيقة مسائل متعلقة بمرحلة الوجود والإمكان ***،
أفردوا للكلام فيها مرحلة مستقلة *** اهتماماً بها و اعتناء بشرافية
موضوعها. وفيها أربعة وعشرون فصلاً.

* قوله ^{عليه السلام}: «في ما يتعلّق بالواجب الوجود عزّ اسمه من المباحث»
و تسمى هذه المباحث بالإلهيات بالمعنى الأخص، كما تسمى جميع
مباحث الفلسفة الأولى بالإلهيات بالمعنى الأعم. قال المحقق الأملاني ^{رحمه الله} في
تعليقه على شرح المنظومة المسمى بدرر الفوائد ج ١، ص ٤٢١: «الإلهي
بالمعنى الأخص هو العلم المسمى بالربوبية؛ لأنّ موضوعه ذات الواجب تعالى
وصفات وأفعاله، وإنما سمي بالإلهي بالمعنى الأخص لكون العلم الأعلى - و
هو الذي يبحث عن الوجود مطلقاً أو عن الموجود من حيث هو موجود، الذي
هو أيضاً يرجع إلى الوجود - أيضاً إلهياً لكن بالمعنى الأعم، و وجه تسميته

بالإلهي أن البحث عن أحوال الوجود من حيث هو وجود، - أعمّ من الواجب والممكן - يرجع إلى البحث عن الباري عز اسمه وأفعاله؛ لأن وجود الواجب ليس إلا هو نفسه، و وجود الممكן ليس إلا آثاره وأفعاله؛ فالبحث عن الوجود المطلق بحث عنه سبحانه و عن آثاره وأفعاله، وإنما سمي بالمعنى الأعم لأنّه موضوع من موضوع الإلهي بالمعنى الأخضر، لكون موضوعه هو الوجود المرسل المطلق غير المقيد بخصوصية أصلًا، و موضوع الإلهي الأخضر هو الوجود الراجبي جلت الآلوه، فالبحث عن الإلهي الأخضر قسم من أبحاث الإلهي الأعم لكونه موضوع قسمًا من موضوعه، كما هو مشاهد معلوم». انتهى.

*** - قوله ^{عليه السلام}: «مسائل متعلقة بمرحلة الوجوب والإمكان»

إذ تلك المرحلة كانت تبحث في الحقيقة عن انقسام الوجود إلى الواجب والممكן، والتقييم لا يستقيم إلا بآيات و وجود الواجب، وأيضاً: كما أن خواص الممكן وأحكامه من مباحث تلك المرحلة كذلك خواص الواجب وأحكامه.

*** - قوله ^{عليه السلام}: «أفردوا الكلام فيها مرحلة مستقلة»

و إنما أخرّوها عن جميع المراحل لوجهين:

الأول: ابتناء بعض أبحاثها على ما تقرّر في تلك المراحل من الأصول الحكمية والمسائل الفلسفية في الجملة.

الثاني: أن ما يبحث عنه فيها من معرفته تعالى وأسمائه وصفاته هي الغاية القصوى من الفلسفة الإلهية - التي لم تسم بهذا الاسم إلا لأجلها - و الغاية هي الكمال الأخير الذي يتوجه إليه الفاعل في فعله، فأخرجت ليواقف الوضع الطبيع. قال المصطفى ^{عليه السلام} في مقدمة بداية الحكمـة: و غايتها تمييز الموجودات الحقيقة من غيرها، و معرفة العلل العالية للوجود، و بالأخص العلة الأولى - التي إليها تنتهي سلسلة الموجودات - و أسماؤه الحسنة و صفاتـه العليا، و هو الله عز اسمـه. انتهى.

الفصل الأول

في إثبات الوجود الواجب [برهان الصديقين]^١

البراهين الدالة على وجوده تعالى كثيرة متکاثرة^٢، وأوثقها وأمنتها هو البرهان المتضمن للسلوك إليه من ناحية الوجود، وقد سُمّي برهان الصديقين لما آتاهم عرفونه تعالى به لا بغيره. وهو كما ستفتت عليه برهان إني يُسلك فيه من لازم من لوازم الوجود إلى لازم آخر^٣.

١- قوله تعالى: «في إثبات الوجود الواجب ببرهان الصديقين»

كان الأولى أن يعنون الفصل هكذا، بخلاف ما في النسخ من قوله تعالى: «في إثبات الوجود الواجب». وذلك لأمور:

الأول: أن الفصل مختص ببيان برهان الصديقين.

الثاني: أن الفصل الثاني أيضاً في إثبات وجوده تعالى.

الثالث: أنه ينسجم مع عنوان الفصل الثاني، أعني قوله تعالى: «في بعض آخر مما أقيم على وجود الواجب تعالى من البراهين».

٢- قوله تعالى: «كثيرة متکاثرة»

المتكاثرة مبالغة في الكبير و تأكيد له، لأن زيادة المباني تدل على زيادة المعاني.

٣- قوله تعالى: «يسلك فيه من لازم من لوازم الوجود إلى لازم آخر»

لابخفي عليك: أنه يستدل في هذا البرهان من الوجود على وجوده. فهو سلوك من الوجود إلى الوجوب الذي هو من لوازمه، وليس من السلوك من لازم من لوازم الوجود إلى لازم آخر. اللهم إلا أن يقال: إنه يستدل من مفهوم الوجود - الذي هو حاكم عن الوجود - على وجوب الوجود، و مفهوم الوجود و وجوب الوجود كلٌ منها لازم لنفس الوجود، ويستدل بالأول على الثاني. فتأمل.

وقد قرر بغير واحد من التقرير؟

وأوجز ما قيل^٥ أنَّ حقيقة.....

٤- قوله^٦: «وقد قرر بغير واحد من التقرير»

ذكر تسعة عشر منها المحقق الأشتباني في تعليقه على شرح المنظومة، كلُّها غير التقرير الذي نقله المصنف عن الحكيم السبزواري في تعليقه على الأسفار، و التقرير الذي حكاه عن صدر المتألهين في الأسفار.

٥- قوله^٧: «أوجز ما قيل»

هذا التقرير هو التقرير الأول من التقريرين اللذين أتى بهما المحقق السبزواري^٨ في غمرة الفوائد حيث قال: (إذا الوجود) المراد به حقيقة الوجود الذي ثبت أصالته، وأنَّ به حقيقة كلِّ ذي حقيقة (كان واجباً فهو) المراد، (و مع الإمكان) بمعنى الفقر والتعلق بالغير، لا بمعنى سلب ضرورة الوجود والعدم، لأنَّ ثبوت الوجود لنفسه ضروري، ولا بمعنى تساوي نسبتي الوجود والعدم، لأنَّ نسبة الشيء إلى نفسه ليست كنسبة تقىضه إليه، لأنَّ الأولى مكتبة بالوجوب والثانية بالامتناع (قد استلزمه) على سبيل الخلف؛ لأنَّ تلك الحقيقة لا تأتي لها حتى تتعلق به و تفتقر إليه، بل كلَّ ما فرضته ثانياً لها فهو هي لا غيرها، والعدم والماهية حالهما معلومة، أو على سبيل الاستقامة بأن يكون المراد بالوجود مرتبة من تلك الحقيقة، فإذا كان هذه المرتبة مقتصرة إلى الغير، استلزم الغنى بالذات، دفعاً للدور والتسلسل. والأول أوثق وأشرف وأخصـر». انتهى.

ولا يخفى عليك: أنَّ الشقين المذكورين في البرهان تردید لا تقسيم؛ فإنَّ التقسيم إنما يتمُّ بعد ثبوت وجود الأقسام، مع أنَّ الواجب لم يثبت بعد. و لا يفرق في ذلك كون استلزم السmekn الواجب على سبيل الخلف أو الاستقامة. وإنما قلنا إنَّ مراد المصنف^٩ إنما هو حكاية التقرير الأول لوجهين: الأول: تعبيره بحقيقة الوجود الذي هو محور ذلك التقرير. و الثاني: جعله التقرير الآتي في معنى هذا التقرير بقوله: «و في معناه ما قرر». وجه الدلالة أنه ليس في ذلك التقرير أثر عن الممكن، وإنما المحور فيه حقيقة الوجود المرسلة فقط.

ثم إنَّه يبدو أنَّ هناك تقريراً ثالثاً للبرهان المذكور، وهو أنَّ حقيقة الوجود - المقابل لمفهوم الوجود - المراد بها العين الخارجية من دون نظر إلى مجموعها أو مرتبة منها، إما أن تكون واجبة،

الوجود؟، إما واجبة، وإما تستلزمها؛ فإذاً الواجب بالذات موجود، وهو المطلوب.

وفي معناه ما قرر^٧، بالبناء على أصل الوجود، أنَّ حقيقة الوجود - التي هي عين الأعيان و حاقَ الواقع - حقيقة مرسلة^٨ يمتنع عليها العدم؛ إذ كلَّ مقابل غير قابل

٦- فهو المطلوب وإما أن تكون ممكناً قبيرة لا تتفوَّم إلا بمستقلٍ يقرُّها، فستلزم الواجب، و هو المستقلُ الذي يقرُّها.

٤- قوله^٩: «أنَّ حقيقة الوجود»

المراد من حقيقة الوجود هو الوجود بأسره، أي الذي هو موضوع التشكيك و يشمل الواجب والممكן. فإن قلت: حقيقة الوجود بهذا المعنى ليس شيئاً واحداً ذات حكم واحد، فكيف يستقيم الترديد في قولكم: إما واجبة وإما ليست براجحة؟ قلت: ما كان من مراتب هذه الحقيقة ممكناً فهو لكونه معلولاً - و المعلول عين الربط بعلته - لا استقلال له وجوداً ولا مفهوماً، فلا يقبل أن يحكم عليه بالوجوب أو عدم الوجوب، فالمحکوم عليه في الحقيقة هو الوجود المستقل من دون نظر إلى وحدته و تعدده. ثم بأدلة التوحيد ثبتت وحدته.

٧- قوله^{١٠}: «في معناه ما قرر»

المقرر هو الحكيم السبزواري^{١١} في تعليقه على الأسفارج^{١٢}، ص ١٦ - ١٧.

٨- قوله^{١٣}: «حقيقة مرسلة»

أي: حقيقة غير مقيمة بشيء، أي غير متعلقة بشيء، و ذلك لأنَّه ليس وراءها شيءٌ تتعلق به و يقيدها، ينزع عدمها منه. و الحال أنَّها ليست بمعلولة يتعلّق وجودها بعلتها، و ينزع عدمها من وجود علتها شأن الوجودات المقيدة.

٩- قوله^{١٤}: «يمتنع عليها العدم»

أي: يمتنع عليها العدم لذاتها. و ذلك لأنَّها موجودة بذاتها - كما مزبباني في التعليقة السابقة - و امتناع العدم عليها ليس إلا لكونها موجودة، كما يصرخ بذلك قوله^{١٥}: «إذ كلَّ مقابل غير قابل لمقابلة». فإذا كانت موجودة بذاتها، كان امتناع العدم عليها أيضاً أيضاً لذاتها.

و بهذا يستقيم قوله: «والحقيقة المرسلة التي يمتنع عليها العدم [ذاتها] واجبة الوجود

ل مقابلة؛ والحقيقة المرسلة التي يمتنع عليها العدم، واجبة الوجود بالذات؛ فحقيقة الوجود الكذائية واجبة بالذات، وهو المطلوب.

فإن قلت: امتناع العدم على الوجود، لا يوجب كونه واجباً بالذات؛ وإنما، كان وجود كل ممكناً واجباً بالذات، لمناقشته عدمه، فكان الممكناً واجباً وهو ممكناً، هذا خلف.

قلت: هذا في الوجودات الممكنة^{١٠} وهي محدودة بحدود ماهويتها لا تتعداها، فينتزع عدمها إنما وراء حدودها؛ وهو المراد بقولهم: كل ممكناً فهو زوج تركيبي^{١١}. وإنما حقيقة الوجود المرسلة - التي هي الأصلية لا أصليل غيرها، فلا حدّ يحدّها، ولا قيد يقيدها^{١٢} - فهي بسيطة صرفة، تائع العدم وتناقضه بالذات، وهو الوجوب بالذات.

«بالذات»، حيث حكم على تلك الحقيقة المرسلة بالوجوب بالذات. كما ينقدح بذلك جواب ما سيدركه المصتف^{١٣} مما أورد على البرهان.

١٠- قوله تعالى: «قلت: هذا في الوجودات الممكنة»

أي: ما ذكرتموه - من أن امتناع العدم على الوجود لا يوجب كونه واجباً بالذات - إنما هو في الوجودات الممكنة، حيث إنها محدودة بحدود، فينتزع عدمها مما وراء تلك الحدود. فالممكناً، وإن كان موجوداً في مرتبة هي بعد مرتبة وجود علته، وبوجود علته، إلا أنه معذوم في مرتبة وجود علته، وفي مرتبة ذاته، وبقطع النظر عن علته. فالوجود الممكناً، وإن كان منافقاً لعدمه، وبوهم ذلك كونه واجباً، إلا أنه لم يتحقق وجوده بعلته، كانت مناقضته للعدم ووجوبه أيضاً بعلته. فهو واجب، لكنه واجب بالغير وهذا بخلاف الحقيقة المرسلة التي هي أصلية وليس فوقها شيء حتى تكون واجبة به، فهي واجبة بالذات.

١١- قوله تعالى: «كل ممكناً زوج تركيبي»

أي: من وجود و عدم، و يلزم منه التركب من الوجود والماهية. وقد مر في الفصل الثالث من المرحلة الأولى.

١٢- قوله تعالى: «التي هي الأصلية لا أصليل غيرها، فلا حدّ يحدّها ولا قيد يقيدها»

وقرر صدر المتألهين ^{﴿بِهِ﴾} البرهان على وجه آخر^{١٣}، حيث قال:

لـ ﴿يَدُو كَانَهُ يَرِي أَنَّ الْحَدَّ وَالقِيدَ لَا يَدْعُ أَنْ يَكُونَ أَمْرًا أَصْبِلًا غَيْرَ المَحْدُودِ، حِيثُ فَرَعَ عَدْمُ وجودَ حَدٍّ وَقِيدٍ لِحَقِيقَةِ الْوِجُودِ عَلَى كُونِهَا أَصْبِلَةً لَا أَصْبِلَ غَيْرَهَا﴾.

ولكن لا يخفى أن القيد و الحد للوجودات المحدودة ليس إلا أنها يابتها العدمية. وعلى هذه، فلا يكفي إنحصر الأصلية في الوجود، لكون حقيقة الوجود بسيطه معرفة. فالأولى أن يعتمد في إثبات إرسال حقيقة الوجود و صراحتها، على ما مز من عدم وجود شيء غيرها حتى تكون مقيضة به.

١٣- قوله ^{﴿بِهِ﴾}: «قرر صدر المتألهين البرهان على وجه آخر»

هذا التقرير يتربّك من مقدمات، وهي:

أ. حقيقة الوجود أصبية، ولا أصيل غيرها.

ب. وهي مشككة طولاً، أي تكون ذات مراتب مختلفة بالكمال والنقص والشدة والضعف، كما تكون مشككة عرضاً.

ج. الكمال قبل النقص، والنقص متعلق الوجود بال تمام.

د. غاية كمال الوجود - في مراتب التشكيك الطولى - و هو الذي ليس له قاهر يوجدده، مالا يتصور أتم منه. و إلا لكان وجوداً محدوداً مركباً من الوجود والعدم، أو كان له ماهية غير الموجودية، فكان ممكناً محتاجاً إلى قاهر يوجده. هذا خلف.

وبعبارة أخرى: لو كان ناصحاً كان مفترقاً إلى تماماً، فكان تماماً متقدماً عليه، لأنَّ التمام قبل النقص؛ بل ذلك بين، لأنَّ تمام الشيء هو الشيء وما يفضل عليه، فهو أفضل و أقدم. فلا يكون ما فرض غاية كمال الوجود غاية كمال له. هذا خلف.

و بهذه المقدمات يتبيّن أنَّ الوجود - الذي هو موضوع الأصلية و التشكيك - ينقسم إلى قسمين: مستفيض و مفتقر. والأول هو الواجب تعالى، و الثاني هو أفعاله و آثاره. و على أيّي القسمين يثبت وجود الغني الذي هو الواجب بالذات.

ولا يخفى عليك: أن بعض مقدمات هذا البرهان تشتمل على أصول. وبذلك يتبيّن أنَّ البرهان يتربّك من مقدمات أكثر. وإليك بيانها:

«و تقريره أنَّ الوجود، كما مرَّ، حقيقة عينية واحدة بسيطة^{١٣} لا اختلاف بين

٤٨

هناك واقعية عينية
أ. الوجود أصليل
الواقعية العينية هي الوجود

هناك ممكنتات	}	حقيقة واحدة
هي معلولة		

طولاً

ولها علل أو علة	}	مو هي متكررة
و العلة أقوى من معلولتها		

عرضياً

ج. الكمال قبل النقص، والنقص متعلق الوجود بالنام
فيستحيل أن لا تنتهي السلسلة - و هي الكثرة الطويلة - إلى تام غير ناقص، لاستلزمها وجود
ناقص غير متعلق بتام.
د. فقاية كمال الوجود مala يتصور أنت منه.
و هو الواجب تعالى الذي هو الوجود الذي لا حد له.
فتحصل أنَّ الوجود على قسمين: مستفي بذاته، و مفتقر إلى غيره.
و قد تبين بما ذكرنا أنَّ هذا البرهان لا يتوقف على إبطال الدور والتسلسل من قبل، كما صرَّح بذلك صدر المتألهين في الأسفار ج ٤، ص ٢٦، س ١، فإنه بنفسه متکفل لإبطال التسلسل، ولا
حاجة فيه إلى بطلان الدور.
١٤- قوله ^{﴿لِهِ﴾}: «حقيقة عينية واحدة بسيطة»

قد مرَّ في الفصل الثالث من المرحلة الأولى أنَّ التركيب والبساطة في الوجود بمعنى دخول
الأعدام في الوجود المؤذى إلى المحدودية و عدم دخولها المؤذى إلى الصرافة. و حقيقة الوجود،
و هي الوجود بأسره، بسيطة، أذ لو كانت محدودة كانت معلولة - لأنَّ المحدودية مساواة لكتونها

أفادها ذاتها، إلا بالكمال والنقص والشدة والضعف، أو بأمور زائدة كما في

هـ ذات ماهية، وكل ذي ماهية ممكн، وكل ممكн معلوم - وليس هناك ما يكون علة لها، ولذلك عقب بعد أسطر قوله: «بسطة»، بقوله: «لأخذ لها ولا تعين». ١٥- قوله **﴿لا اختلاف بين أفرادها لذاتها إلا بالكمال والتقص والشدة والضعف﴾** اختلاف الوجودات إنما اختلاف حقيقتي ذاتي، وإنما اختلاف اعتباري عرضي. فالأول: هو اختلافها بصفاتها الحقيقة التي هي عينها، كالقوّة وال فعل، والكمال والتقص، والشدة والضعف، والعليّة والمعلوّية، والوحدة والكثرة، والشخص والهذية، وغيرها. وهذا الاختلاف مع وحدة الحقيقة هو المنشأ للتشكيك الطولي والعرضي. فمثل الاختلاف بالفنى والفقير، والعليّة والمعلوّية هو الذي يحصل منه التشكيك الطولي. و مثل الاختلاف بالقلة والفعل، والكمال والتقص، والشدة والضعف، والوحدة والكثرة، والشخص والهذية لا يسليزّم التشكيك الطولي، وإن كان متحققاً فيه، فيمكن أن يحصل ويتحقق هذا النوع من الاختلاف من دون تشكيك طولي، كاختلاف البذرة والنبات بالقوّة والفعل، والشدة والضعف، والشخص والهذية، بينما لا علىّية - أعني العليّة الفاعلية التي تسبّب التشكيك الطولي - ولا معلوّية بينهما، وهذا هو الذي يسمى بالتشكيك العرضي.

والثاني: هو الاختلاف بالمعايير التي هي أمور زائدة على الوجود. و هذا الاختلاف في الحقيقة اختلاف المعايير، و ينبع إلى الوجودات بالفترض. و لا يفرق في هذا الاختلاف بين أن يكون معياريات ذاتية، كاختلاف وجود زيد و وجود فرس، أو معياريات عرضية، كاختلاف وجود زيد و عمرو.

الاختلاف الوجوداتي }
 حقيقتي } بالتشكك الطولي
 بالتشكك العرضي }
 بالماهيات الذاتية }
 اعتباري } بالماهيات العرضية

ثم لا يخفى عليك: أن وجود التشكيك العرضي لا دخل له في هذا البرهان، وإنما ذكر لاقتضاء الاستثناء المقد للحصر ذلك، حتى يتم الكلام ولا يؤذى إلى الفساد.

أفراد ماهية نوعية^{١٦}. وغاية كلامها مالا أتُمْ منه، وهو الذي لا يكون متعلقاً بغيره، ولا يتصور ما هو أتُمْ منه، إذ كل ناقص متعلق بغيره، مفترق إلى عامة^{١٧}، وقد تبين في ما سبق أنَّ القائم قبل النقص، والفعل قبل القوَّة، والوجود قبل العدم؛ وبين أيضاً أنَّ تمام الشيء هو الشيء وما يفضل عليه.

فإذن الوجود إنما مستغن عن غيره، وإنما مفتقر بالذات إلى غيره^{١٨}. والأول هو واجب الوجود. وهو صرف الوجود الذي لا أتُمْ منه ولا يشوبه عدم ولا نقص. والثاني هو ما سواه من أفعاله و آثاره، ولا قوام لما سواه إلا به؛ لما مرتَ أنَّ حقيقة الوجود لا نقص لها^{١٩}، وإنما يلحقها النقص لأجل المعلولة - و ذلك لأنَّ المعلول لا

١٦- قوله تعالى: «أو بأمور زائدة كما في أفراد ماهية نوعية»

تبين لك مما مرَّ آنفًا في التعليقة السابقة أنَّ الاختلاف بأمور زائدة - وهو الاختلاف بالماهيات - أعمَّ من الاختلاف بالعِرَضيَّات؛ فذكر أفراد ماهية واحدة إنما هو من باب المثال.

١٧- قوله تعالى: «إذ كل ناقص متعلق بغيره مفترق إلى عامة»

تعليق لقوله: «هو الذي لا يكون متعلقاً بغيره ولا يتصور ما هو أتُمْ منه.»

قوله تعالى: «إذ كل ناقص متعلق بغيره»

فإنَّ كلَّ ناقص محدود، وكلَّ محدود فله ماهية هي حَدَّه، وكلَّ ذي ماهية ممكِن يحتاج إلى علة توجده فكلَّ ناقص متعلق بعلة توجده، ويكون وجوده مفتقرًا إليها.

١٨- قوله تعالى: «فإذن الوجود إنما مستغن عن غيره، وإنما مفتقر بالذات إلى غيره»

قال الحكم السبزاري^{٢٠} في تعليقه على الأسفار: «كلمة إنما، للتقطيم؛ لا للترديد، كما لا يخفى» انتهى. أقول: وإن لم يفتح إلىأخذ التشكيك في المقدّمات.

بل قوله تعالى في آخر كلامه: «و على أي القسمين» يصرح بذلك.

وهذا بخلاف التقرير الأول، حيث إنَّ «إنما» كانت فيه للترديد، كما لا يخفى. فالقضية المذكورة

في هذا التقرير حملية مرددة المحمل، بينما المذكورة في ذلك التقرير متفرضة.

١٩- قوله تعالى: «لما مرَّ أنَّ حقيقة الوجود لا نقص لها»

يمكن أن يكون في فضيلة الوجود مساوياً لعلته - فلو لم يكن الوجود بعولاً ذا قاهر يوجده ويعصله كما يقتضيه، لا يتصور أن يكون له نحو من القصور، لأن حقيقة الوجود كما علمت بسيطة^{٢٠}، لا حدّ لها ولا تعين، إلاّ أخض الفعلية والمحصول؛ وإنما كان فيه تركيب أو له ماهية غير الم وجودية^{٢١}، وقد مرّ أيضاً أنَّ الوجود، إذا كان معلوماً، كان بعولاً بنفسه جعلاً بسيطاً^{٢٢}، وكان ذاته بذاته منتفراً إلى جاعل، وهو متعلق الجوهر والذات بجاعله.

فإذن قد ثبت وأتضح أنَّ الوجود إما تامٌ الحقيقة واجب الموثة، وإما مفتقر الذات إليه متعلق الجوهر به؛ وعلى أيِّ القسمين يثبت ويتبين أنَّ وجود واجب الوجود غنيٌّ الموثة عما سواه، وهذا هو ما أردناه» انتهى. (الأسفار، ج ٦، ص ١٦).

٣٨ لا يخفى عليك: أنَّ هذا و ما بعده تعليلاً لمعالجين قد سبقه، على طريق اللُّفْ و التَّشْرِ المرئيَّن.

قوله: «لما منَّ حقيقة الوجود...» تعليل لقوله: «وَ الْأَزْلُ هُوَ واجب الوجود، وَ هُوَ صرف الوجود...» و قوله: «وَ قَدْ مَرَّ أَيْضاً بِحَقِيقَةِ الْوَجُودِ...» تعليل لقوله: «وَ الْأَنَّى هُوَ مَا سُواهُ مِنْ أَفْعَالِهِ وَ آثارِهِ، وَ لَا قَوْمٌ لِمَا سُواهُ إِلَّا بِهِ...»

٤٠- قوله^{٢٣}: «لأنَّ حقيقة الوجود كما علمت بسيطة»

أي: حقيقة الوجود في حد ذاتها، ما لم يلحقها النقص لأجل المعلولة، بسيطة.

٤١- قوله^{٢٤}: «وَ إِلَّا لِكَانَ فِي تَرْكِيبِ أَوْلِهِ مَاهِيَّةُ غَيْرِ الْمَوْجُودِيَّةِ»

تفنن في التعبير، حيث إنَّ كون الوجود محدوداً يلازم كونه مركباً من الوجود والعدم، كما مرَّ في الفصل الثالث من المرحلة الأولى، كما يلزم كونه ذاتاً ماهية، حيث إنَّ الماهية حد الوجود. قوله^{٢٥}: «غَيْرِ الْمَوْجُودِيَّةِ»

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «غير الم وجودية».

٤٢- قوله^{٢٦}: «كَانَ مَجْعُولًا بِنَفْسِهِ جَعْلًا بِسِيَطَةً»

كان مجهولاً بنفسه، لا ب Maheriyah، فالمجهول هو الوجود دون الماهية. ويكون جعله بسيطاً، لا مركباً، فالجعل تعلق بنفسه، لا بالنسبة بينه وبين الماهية، فليس المجهول هو الصيرورة.

الفصل الثاني
في بعض آخر مَتَّ أقيمت على وجود
الواجب تعالى من البراهين
من البراهين عليه أنه لا ريب أن هناك موجوداً ما! فإن كان هو، أو شيء منه،

١- قوله ﴿وَمِنَ الْبَرَاهِينَ عَلَيْهِ أَنَّهُ لَا رِيبٌ أَنَّ هَنَاكَ مُوْجُودًا مَا﴾
هذا هو البرهان الذي أقامه صدر المتألهين ﴿فِي الْأَسْفَارِ ج ٤، ص ٢٦ - ٢٧﴾ على حذوه ما
أبدعه الشيخ في الإشارات من الفصل التاسع إلى الثاني عشر من النمط الرابع، و الفرق بينهما أن
العد الأدوسط في هذا البرهان هو ترجح الوجود، وفي ما أقامه الشيخ وجوب الوجود.
ومما ذكرنا يتبيّن أنّ برهان الشيخ هو ما سيشير إليه المصنف ﴿في الصفحة الآتية، بقوله:﴾ و
يمكن تبديل ترجح الوجود بوجوب الوجود، فيكون سلوكاً إثنياً من مسلك آخر...
ثم إنّ الشيخ وسم في الفصل التاسع والعشرين من النمط المذكور ببرهانه ذلك بطريقة
الصَّدِيقِينَ، معللاً ذلك بأنه لم يتعذر إلى تأمل لغير نفس الوجود، وأنه لم يحتاج إلى اعتبار من
فعله وخلفه. فلو تمّ ما ذكره لكان هذا البرهان أيضاً كذلك، ولكن صدر المتألهين ﴿أَنْكَرَ ذَلِكَ﴾، و
قال: «وَهَذَا الْمُسْلَكُ أَقْرَبُ الْمَسَالِكِ إِلَى «مَنْهَجِ الصَّدِيقِينَ». وَلَيْسَ بِذَلِكَ، كَمَا زَعَمَ؛ لِأَنَّ هَنَاكَ
يكون النظر إلى حقيقة الوجود، وهو هنا يكون النظر في مفهوم الوجود». انتهى.
و المصطفى ﴿قد تبع صدر المتألهين﴾ في إنكاره لكون هذا البرهان منهج الصَّدِيقِينَ. يدل على
ذلك عدم ذكره في الفصل السابق في عدد تقريرات برهان الصَّدِيقِينَ، وكذا تعبيره عنه في عنوان
هذا الفصل «بعض آخر مَتَّ أقيمت على وجود الواجب تعالى» هذا.
والحق أن دعوى الشيخ متبينة، لأن المراد بالوجود حقيقته التي يحكيها مفهوم الوجود، و
ليس المراد بالوجود نفس مفهومه، كما هو واضح.

واجباً بالذات، فهو المطلوب. وإن لم يكن واجباً بالذات وهو موجود، فهو يمكن بالذات بالضرورة، فرجح وجوده على عدمه بأمر خارج عن ذاته، وهو العلة؛ وإنما كان مرجحاً بنفسه، فكان واجباً بالذات وقد فرض ممكناً، هذا خلف. وعلته إنما ممكنته مثله، أو واجبة بالذات. وعلى الثاني يثبت المطلوب. وعلى الأول ينقل الكلام إلى علته، وhelm جرأ، فإنما أن يدور، أو يتسلسل، وهو محalan، أو ينتهي إلى علة غير معلولة هي الواجب بالذات، وهو المطلوب.

واعتراض عليه، بأنه ليس بياناً برهانياً مفيداً للثبات، فإن البرهان إنما يفيد الثبات إذا كان السلوك فيه من العلة إلى المعلول، وهو البرهان اللائق. وأنما البرهان الإثنيّ السلوك فيه من المعلول إلى العلة، فلا يفيد ثباتاً، كما بين

٣- وبعبارة أخرى: المراد بالوجود هو الوجود بالعمل الشائع، لا الوجود بالعمل الأوزلي. نعم مفهوم الوجود لابد منه للحكاية عن تلك الحقيقة، لكن مثل هذا لابد منه في كل برهان، إذ من أجزاء القضية - وهي مادة البرهان - تصور الموضوع وتصور المحصول، فلو أوجب ذلك كون الموضوع هو المفهوم لجري مثله في جميع تقارير البرهان الذي سلّموا كونه برهان الصدقين.

قوله: «لا ريب أن هناك موجوداً ما»

القضية مهملة تصدق مع كون الموجود في الخارج واحداً، كما تصدق مع كونه متعددًا. ولذا أتى بالترديد في الجملة اللاحقة حيث قال: «إن كان هو أو شيء منه».

٤- قوله: «اعتراض عليه»

لا يخفى: أن هذا الاعتراض اعتراض على كل برهان يقام على إثبات الواجب؛ حيث إن البرهان اللائق لا سبيل له إليه، و البرهان الإثني لا يفيد، لامتناع السلوك من المعلول إلى العلة، والبرهان منحصر فيهما.

٥- قوله: «أنما البرهان الإثني المطلوك فيه من المعلول إلى العلة»

سواء كان الحد الأوسط معلولاً لثبوت الأكبر للأصغر، وهو المسمن بالدليل، أم كان الحد

في المنطق^٤. ولما كان الواجب تعالى علة لكلّ ما سواه، غير معلول لشيء بوجه، كان السلوك إلى إثبات وجوده من أيّ شيء كان، سلوكاً من المعلول إلى العلة، غير مفيد للبيان؛ وقد سلك في هذا البيان من الموجود الممكن^٥ الذي هو معلوله، إلى إثبات وجوده.

له الأوسط والنتيجة معلومين لعنة واحدة، وهو المسمى بالإبان المطلق؛ وذلك لأنّ في القسم الثاني أيضاً يسلك من الحدّ الأوسط الذي هو أحد المعلومين إلى العلة، ثم يسلك من العلة إلى المعلول الآخر الذي هو النتيجة. ولذا قالوا إنّ القسم الثاني من برهان الإبان مرتكب من برهانين: إثني و لمي.

ولا يخفى عليك: أنّ وصف «السلوك فيه من المعلول إلى العلة» وصف توسيحي عند المعترض. لأنّه يحصر برهان الإبان عنده في القسمين المذكورين.

٤- قوله ^{﴿فَلَا يُفْدِي يَقِينًا، كَمَا بَيْنَ فِي الْمَنْطَقِ﴾}:

و قد مرّ في بعض تعاليقاتنا على مقدمة الكتاب حكاية ما ذكره المصتف^٦ في تعليقه على الأسفار في الاستدلال على ذلك، وأشارنا هناك إلى ميرود عليه. وأيضاً قد مرّ منه في الفصل الثالث عشر من المرحلة الحادية عشرة وجّه آخر لذلك، وقد عرفت أيضاً ما يرد عليه. فراجع.

٥- قوله ^{﴿قَدْ سَلَكَ فِي هَذَا الْبَيَانَ مِنَ الْمَوْجُودِ الْمُمْكِنِ﴾}:

حاصل مرامي^٧ أنّ في أحد شقّي الترديد يفرض الموجود - المعترض عنه في البرهان بموجود ما - ممكناً، ويسلك منه إلى وجود الواجب تعالى. والبرهان تابع في اعتباره وسمنته لأحسن الشقّين. وهذا كما أنّ الاستدلال من وجود أحد معلومي علة واحدة يسمى برهاناً إثناً، مع أنه في الحقيقة مرتكب من سلوكين:

سلوك من المعلول إلى العلة، وهو الإبان.

و سلوك من العلة إلى المعلول الآخر. وهو في نفسه برهان لشيء، هذا.

ولكن يرد عليه: أنّ السلوك من المعلول إلى العلة لا يحصل إلا بأن يعلم أولاً وجود المعلول ثم يستكشف به وجود العلة، كما في برهان الإمكان أو الحدوث. وأما هذا البرهان فلا يتوقف إلا على العلم بوجود موجود ما، والمقدمة المتعارضة للشّق المذكور من الترديد - وهي قولتنا: وإن لم يكن واجباً ترجح وجوده بالواجب لاستحالة الدور والتسلسل - قضية شرطية، مقادها استلزم

والجواب عنه أنَّ برهان الإنَّ لا ينحصر في ما يسلك فيه من المعلول إلى العلة و هو لا يفيد اليقين، بل ربما يسلك فيه من بعض اللوازيم العامة التي للموجودات المطلقة إلى بعض آخرٍ، وهو يفيد اليقين، كما بيته الشيخ في كتاب البرهان من منطق الشفاء^٧. وقد سلك في البرهان السابق من حال لازمة لمفهوم موجود تما^٨ - و هو

٦- المقدم التالي، فالبرهان متوقف على هذا الاستلزم دون وجود الممکن الذي هو مفاد المقدم، إذ القضية الشرطية صادقة وإن كان طرفاها كاذبين غير متحققين.

٦- قوله تعالى: «من بعض اللوازيم العامة التي للموجودات المطلقة إلى بعض آخر» يستظهر منه أنَّ اللوازيم العامة، هي الوجود و صفات الوجود التي لا تخنس بعاهة دون ماهية.

٧- قوله تعالى: «كما بيته الشيخ في كتاب البرهان من منطق الشفاء» في الفصل الثامن من المقالة الأولى.

٨- قوله تعالى: «قد سلك في البرهان السابق من حال لازمة لمفهوم موجود تما» و هذا بخلاف برهان الإمكان والوجوب، الذي لم يتعرض له المصتف^٩ في هذا الكتاب، حيث إنه يسلك فيه من وجود الممکنات إلى وجود الواجب بمعونة بطلان الدور والتسلسل، فهو برهان إنَّ يسلك فيه من المعلول إلى العلة، و يبدو أنَّ الذي حمل المصتف^٩ على إعماله إيهام ما كان يراه من استحاله السلوك من المعلول إلى العلة.

قوله تعالى: «من حال لازمة لمفهوم موجود تما»

يشير بإدخال لفظة «المفهوم» هنا إلى عدم كون هذا البرهان برهان الصدِّيقين، للاستدلال فيه بمفهوم الوجود، كما مرَّ آنفًا مع ما فيه من الإشكال.

قوله تعالى: «من حال لازمة لمفهوم موجود تما»

و هو ترجح الوجود، كما يبصِّر به في صدر التنبية الآتي.

مفهوم موجود تما له حال لازمة له في الذهن، هي ترجح الوجود على العدم، إذ لا موجود إلا و هو مترجح الوجود على العدم، و يسلك من هذه الحال إلى حال أخرى، وهي أنَّ من مصاديقه وجود علة غير معلولة؛ إذ المترجح لا يخلو إما أن يكون مترجحًا بذاته، فيكون هو نفسه علة غير

مساوق للوجود من حيث هو موجود – إلى حالٍ لازمةً أخرى له، وهو أنَّ من مصاديقه وجود علةٍ غير معلولةٍ^٩ يجب وجودها لذاتها^{١٠}. فقد تبيَّن بذلك أنَّ البيان المذكور برهانٍ مفيدٍ للثيقين، كسائر البراهين الموضوعة في الفلسفة لبيان خواصَ المُوْجود، من حيث هو موجود، المساوية للمُوْجود العام.

تبنيه:

حصل البيان السابق^{١١}، أنَّ تحقُّقَ موجودٍ مُلزَمٌ لترجح وجوده، إما لذاته، فيكون

مُلولاً، أو يكون متراجحاً بغيره فذلك الغير لابدَّ أن يكون علةً غير معلولة، ولو بواسطة أو وسائلٍ.

والحاصل أنَّ ترجحَ موجودٍ مُلزَمٍ وَأنَّ من مصاديقه موجوداً غير معلول مفهومان متنزعان من موجودٍ مُلزَمٍ، فهما من الملازمات العامة التي لا مصدق لها غير موجودٍ مُلزَمٍ، وليس هناك أمران حتى يكون أحدهما معلولاً والأخر علة.

٩- قوله تعالى: «وَهُوَ أَنَّ مِنْ مَصَادِيقِهِ وَجُودُ عَلَّةٍ غَيْرِ مَعْلُولَةٍ»^{١٢}
كان الأولى أن يقول: وهو أنَّ مصاديقه أو بعض مصاديقه موجود غير معلول حتى يطابق ما جاء في البرهان.

١٠- قوله تعالى: «يَجِبُ وَجُودُهَا لَذَاتِهَا»
لا يخفى: أنه كان الأولى أن يقول: يترجح وجروها لذاتها؛ فإنَّ النتيجة كما سيصرَّح به في التبنيه اللاحقة هو أنَّ هناك ما يترجح لذاته.

١١- قوله تعالى: «مَحَصَّلُ الْبَيَانِ السَّابِقِ»
فيكون البرهان المذكور قياساً مركباً من قياسيين افتراضيين، أو لهما حملٌ، صورته هكذا: هناك موجودٍ مُلزَمٍ وكُلٌّ موجودٍ مُلزَمٌ متراجحٌ. والأخر شرطٌ مركبٌ من حملةٍ ومنفصلةٍ، هكذا: هناك متراجحٌ وكلٌ متراجحٌ إما متراجحٌ بالذات أو ينتهي إلى ما هو متراجحٌ بالذات، فهو إما متراجحٌ بالذات أو منه إلى ما هو متراجحٌ بالذات.

واجباً بالذات، أو لغيره، وينتهي إلى ما ترجح بذاته، وإلا دار أو تسلسل، وها مستحيلان.

ويمكن تبديل ترجح الوجود بوجوب الوجود^{١٢}. فيكون سلوكاً إتياناً من مسلك آخر.^{١٣}

تقريره: أنه لا ريب أنَّ هناك موجوداً ما^{١٤}، وكلَّ موجود فإنه واجب، لأنَّ الشيءَ ما لم يجب لم يوجد^{١٥}. فإنَّ كان هو، أو شيءٌ منه، واجباً لذاته، فهو المطلوب. و

١٢- قوله تعالى: «يمكن تبديل ترجح الوجود بوجوب الوجود»

فيصير مبنيناً على مسلك الحكماء، بينما كان البيان السابق جارياً على مسلك المتكلمين أيضاً، فإنَّ الترجح أعمَّ من كلِّ من الوجوب والأولوية.

١٣- قوله تعالى: «فيكون سلوكاً إتياناً من مسلك آخر»

فإنَّ تعدد البرهان إثما هو بتعدد الحد الأوسط و ما في حكمه. وأنَّ الأصغر والأكبر وما يحكمهما نهما حداً المطلوب، ولا بدَّ أنْ يتضاداً في جميع ما يقام من البراهين لإثبات مطلوب واحد.

١٤- قوله تعالى: «تقريره أنه لا ريب أنَّ هناك موجوداً ما»

قد مرَّ مِنْ آنَفَهُ أنَّ هذا هو البرهان الذي أقامه الشيخ في الإشارات، وسمى بمنهج الصديقين. ثمَّ إنه هو الذي لخصه المحقق الطوسي^{١٦} في التجريد بقوله: «السُّورُودُ إِنْ كَانَ وَاجِبًا، وَإِلَّا اسْتَلزمَهُ، لَا سَهَّالَةُ الدُّورُ التَّسْلِسُ». وشرحه العلامة^{١٧} بما يوافق ماجاه في الإشارات وما ذكره المصنف^{١٨} هنا.

١٥- قوله تعالى: «لأنَّ الشيءَ ما لم يجب لم يوجد»

قد مرَّ في بعض تعاليقنا على الفصل الخامس من المرحلة الرابعة أنَّ موضوع هذه القاعدة هو الممكن، وقد صرَّح المصنف^{١٩} في الفصل الثالث من المرحلة الثامنة أنَّ المراد بالوجود فيها هو الوجود الغيري. فلا وجه للتمسك بها في هذا المقام الذي يكون الموضوع فيه أعمَّ من الممكن، والوجود فيه أعمَّ من الرجوب بالذات والرجوب بالغيري. فكان الأولى أن يتمسك بدلها بقاعدة مساقة الوجود للرجوب المبنية على الضرورة بشرط المحمول؛ فإنَّ الموجود يستحيل سلب الوجود عنه، فثبتت الوجود له ضروريَّة.

إن كان واجباً لغيره، وهو علته الموجدة الواجبة، فعلته^{١٦} إنما واجبة لذاته، فهو، وإنما واجبة لغيرها، فنقل الكلام إلى علة علته، وعلم جرأ، فإنما أن يدور، أو يتسلسل، أو ينتهي إلى واجب لذاته. والشَّقان الأَوَّلُان مستحيلان، والنَّالُوك هو المطلوب.

برهان آخر، أقامه الطبيعيون من طريق الحركة والتغيير^{١٧}. تقريره أنه قد ثبت في ما تقدم^{١٨}، في مباحث القوة والفعل، أنَّ الحَرَكَ غير المتحرَّك، فلكلَّ متحرَّك حَرَكَ غيره؛ ولو كان الحَرَكَ متحرَّكَاً، فله حَرَكَ أيضاً غيره؛ ولا محالة تنتهي سلسلة الحَرَكَات إلى حَرَكَ غير متحرَّك، دفعاً للدور والتسلسل، وهو، لبراءته من المادة و القوة و تزَّهُّدُه عن التغيير والتبدل و ثباته في وجوده، واجب الوجود بالذات، أو

١٦- قوله ﴿فعلته﴾: « فعلته»

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: « فعلته».

١٧- قوله ﴿برهان آخر أقامه الطبيعيون من طريق الحركة والتغيير﴾

يبدو أنَّ هذا البرهان و ما يتلوه يرجعان إلى برهان الإمكان والوجوب، حيث إنَّ الحركة و النفس من مصاديق الممكن. فتارة يستدلُّ بوجود الممكِن من غير تعين لمصاديق الممكِن، فيكون برهان الإمكان والوجوب، وأخرى يستدلُّ بمصاديق معين منه بعد إثبات مصاديقه، كما في برهان الحركة والنفس. فتأمل.

قوله ﴿وأقامه الطبيعيون﴾

لا يخفى أنَّ إقامة البرهان على وجوده تعالى إنما هي شأن الفيلسوف الإلهي. وإنما نسبها إلى الطبيعيين لأنَّ هؤلاء الحكماء الطبيعيين إليون أيضاً، ولكن لما استفادوا في برهانهم من الحركة التي كانت من مباحثهم في الحكمة الطبيعية - حيث إنَّه كانت الحركة في ما سبق من مباحث الحكمة الطبيعية، وأول من جعلها من مباحث الحكمة الإلهية صدرالمتألهين^{٢٩}، و تبعه في ذلك من تأثر عنه. وهكذا الكلام في البرهان الآتي حيث إنَّ مباحث النفس كانت عندهم من الحكمة الطبيعية - أسند البرهان إليهم بما أنهم طبيعيون.

١٨- قوله ﴿في ما تقدم﴾: « في ما تقدم»

في الفصل العاشر من المرحلة التاسعة.

ينتهي إليه في سلسلة علله.^{١٩}

برهان آخر، أقامه الطبيعيون أيضاً من طريق النفس الإنسانية. تقريره^{٢٠}: أنَّ

١٩- قوله تعالى: «أَوْ يَنْتَهِ إِلَيْهِ فِي سلسلة علل»

لبطلان الدور التسلسل. فاستفيد في هذا البرهان من استحالة الدور و التسلسل مرتين: مرة لإثبات وجود محرك غير محرك، وأخرى لانتهائه، على فرض عدم كونه واجباً، إلى الواجب. و يمكن أن يوجه الانتهاء ذلك باستحالة وجود الرابط من دون مستقل يقوم به. فثبت وجود الواجب وبطلان التسلسل متقارنين. ولعل هذا هو مراد العلامة^{٢١}، حيث لم يأت هنا بمثل قوله: «دفعاً للدور و التسلسل».

٢٠- قوله تعالى: «تقريره»

حاصله أنَّ:

أ. النفس مجردة؛ لتجزد العلم المتعدد معها، الذي لو لا تجزده لزم انطباع الكبير في الصغير. و لغير ذلك من الأدلة.

ب. وهي حادة؛ لأنها لو كانت قديمة فوجودها قبل البدن إن كان بدون البدن لزم كون نوع مجردة غير منحصر في فرد، لمكان كثرة النفوس، وإن كان في بدن نائم، وهو محال، لاستلزم الارجح من الفعل إلى القوة، وهو من الانقلاب المحال.

ج. فهي ممكنة، لأنَّ كلَّ حادث ممكן.

د. وكلَّ ممكِن محتاج إلى علة.

ه. وعلتها يستحبيل أن تكون جسماً أو جسمانياً؛ لوجهين: الأول: أنَّ المجرد أقوى وجوداً من المادي فيستحبيل أن يكون معلولاً له. الثاني: أنَّ الجسم لا يكون علة للنفس، لاستلزم كون كلَّ جسم ذات نفس. و الجسماني إنما صورة جوهرية أو عرض مادي، أو نفس أو كيف نفسي - لأنَّ الجسماني منحصر في خمسة: المادة والصورة المنطبعة، والعرض المادي، والنفس، والكيف النفسي، لكن طوى ذكر المادة لأنَّها لا شأن لها إلا القبول والانفعال - وأياماً كان فهو مادي، ذاتاً و فعلأً أو فعلأً، فقط، والعمل المادي لا تفعل إلا بتوسط الوضع، ولا يعقل الوضع بالنسبة إلى مالاً وضع له. ولا يخفى عليك: أنا قدمنا الروجه الثاني الذي ذكره المصنف^{٢٢} و جعلناه أولأ

النفس الإنسانية مجردة عن المادة ذاتها، حادثة بما هي نفس بحدوث البدن^{٢١}، لامتناع التمايز بدون الأبدان واستحالة التناصف، كما بين في عمله^{٢٢}، فهي ممكنة مفترقة إلى علة غير جسم ولا جسمانية. أما عدم كونها جسماً^{٢٣}، فلأنها لو كانت جسماً، كان كلّ جسم ذات نفس، وليس كذلك. وأما عدم كونها جسمانية، فلأنها لو كانت جسمانية - سواء كانت نفساً أخرى، أو صورة جسمية^{٢٤}، أو عرضاً جسمانياً - كان تأثيرها بتوسط الوضع^{٢٥}، ولا وضع للنفس مع كونها مجردة^{٢٦}. على أنّ النفس لتجرّدّها

ظلاً لاختصاره.

و. فهي أمر مجرّد.

ز. وذلك الأمر إما هو الواجب أو متبّع إليه، ببطلان الدور والتسلسل.

٢١- قوله تعالى: «حادثة بما هي نفس بحدوث البدن»

و إن لم تكن حادثة بما هي عقل، فإنّ مرتبتها العقلية - و هي المرتبة التي تكون سابقة على النفس وعلة لها - أزيتية، حيث إنها مجردة تجزداً تاماً، فيكتفي في وجودها مجرد إمكانها الذاتي، إذ الفيض منه تعالى دائم و سرمد.

و على هذا حمل صدر المتألهين^{٢٧} مادّاً على خلق الأرواح قبل الأبدان من الأخبار والأثار، كما صرّح بذلك في تعليقه منه على شرح حكمة الإشراق، ص ٤٤٩.

٢٢- قوله تعالى: «كما بين في محله»

راجع الأسفار - السفر الرابع، الباب السابع، الفصلين الثاني والثالث، ج ٨، ص ٣٣٠ - ٣٨٠.

٢٣- قوله تعالى: «أَمَا عَدَمُ كُونِهَا جَسْمًا»

أي: عدم كونها جسماً بما هو جسم. كما صرّح بذلك في الأسفار، ج ٦، ص ٤٥، س ٣.

٢٤- قوله تعالى: «أَوْ صُورَةً جَسْمِيَّةً»

أي صورة جسمانية، وهي الصور النوعية التي في الجسم، وليس المراد بها الصورة الجسمية التي يترّكّب الجسم منها و من المادة؛ فإنّ العلة لو كانت هي الصورة الجسمية، لزم كون كلّ جسم ذات نفس، كما في ما إذا كانت العلة هي الجسم، بل حقيقة الجسم ليست إلا صورته، وهي الصورة الجسمية.

٢٥- قوله تعالى: «كَانَ تَأْثِيرُهَا بِتَوْسِطِ الْوَضْعِ»

أقوى تجوهراً^{٢٧} وأشرف وجوداً من كلّ جسم و جساني، ولا معنى لعلية الأضعف الأحسن للأقوى الأشرف.

فالسبب الموجد للنفس أمر وراء عالم الطبيعة؛ وهو الواجب تعالى، بلا واسطة، أو بواسطة علل مترتبة تنتهي اليه.^{٢٨}

برهان آخر، للمتكلمين من طريق الحدوث^{٢٩}. تقريره^{٣٠}: أنّ الأجسام لا تخلو

^{٢٧} كما من البرهان عليه في الفصل الخامس عشر من المرحلة الثامنة.

^{٢٨}. قوله تعالى: «ولَا وضع للنفس مع كونها مجذدة»

مضافاً إلى أنّ الكلام في موجد النفس. ولو كان للنفس وضع فإنما هو بعد وجودها، وأننا قبله فهي معدومة، ولا وضع لمعدوم. ومن هنا امتنع للعلل الجسمانية إيجاد شيء قائم بنفسه، وإنما شأنها تغيير أحوال ما هو موجود و تحريكها، ولذا كان الفاعل في مصطلح الحكماء الطبيعيين بمعنى ما به الحركة، وهو المحرك.

^{٢٩}. قوله تعالى: «أقوى تجوهراً»

الجوهر هنا بمعنى ذات الشيء، وهي هنا هوية الشيء وجوده، لأنّ المثلية والمعلولة إنما تكونان في الوجود. فقوله: «وأشرف وجوداً من قبيل العطف التفسيري لما قبله.

^{٣٠}. قوله تعالى: «أو بواسطة علل مترتبة تنتهي إليه»

لاستحالة الدور والسلسل.

^{٣١}. قوله تعالى: «للmentكلمين من طريق الحدوث»

أي: من طريق حدوث الاجسام. وإلا فالبرهان السابق أيضاً من طريق الحدوث - حدوث النفس - ولا يخفى عليك: أنّ مرادهم جميعاً من الحدوث، الحدوث الزمانية، لكنّ الحكماء لا يرون أنه مناط الحاجة بل يستكثرون به الامكان، ولذا كانت المقدمة الثانية في البرهان السابق إمكان النقوس، وإنما المتكلمون فهم يرون الحدوث نفسه مناط الحاجة، ولذا لا يجعلونه وسيلة إلى إثبات الامكان.

^{٣٢}. قوله تعالى: «تقريره»

صورة استدلالهم في كتبهم الكلامية هي: أنّ الأجسام لا تخلو عن الحوادث و ما لا تخلو عن

عن الحركة والسكون^{٣١}، وَهُما حادثان^{٣٢}; وَمَا لَا يخلو عن المحوادث فهو حادث؛

فِي المحوادث فهو حادث، إِلَى آخِرِهِ، إِلَّا أَنْهُمْ لَمْ يَعْدُوا صُغْرَى القياس بِدِيهِتَةِ، وَيَسْتَدِلُونَ عَلَيْهَا بِأَنَّ الْأَجْسَامَ لَا تَخْلُو عَنِ الْحَرْكَةِ وَالسُّكُونِ وَهُما حادثان، يَعُودُ اسْتِدَالُهُمْ قِيَاسًا مَرْكَبًا، هُوَ مَا أَشَارَ إِلَيْهِ الْمَصْفَقُ^{٣٣}. وَصُورَتِهِ الْمُنْطَقِيَّةُ هِيَ:

أ. الْأَجْسَامُ لَا تَخْلُو عَنِ الْحَرْكَةِ وَالسُّكُونِ؛

ب. وَهُما حادثان؟

ج. فَالْأَجْسَامُ لَا تَخْلُو عَنِ المحوادث؟

د. وَكُلُّ مَا لَا يَخْلُو عَنِ المحوادث فِيهِ حادث.

فَالْأَجْسَامُ حادثة، إِلَى آخِرِهِ.

٣١- قوله^{٣٤}: «أَنَّ الْأَجْسَامَ لَا تَخْلُو عَنِ الْحَرْكَةِ وَالسُّكُونِ»

قال في كشف المراد في وجهه: لأن الجسم لا يعقل في الخارج منفكاً عن المكان. فإن كان لابناً فيه فهو الساكن، وإن كان منتقلأً عنه فهو المتحرك». انتهى. فراجع كشف المراد، ص ١٧١.
وفي معناه ما جاء في شرح المقاصد، ج ٣، ص ١١١، من قوله: لأن الجسم لا يخلو عن الكرون في الحيز، وكل كون في الحيز، إما حركة أو سكون، لأن إن كان مسبقاً بكون في غير ذلك الحيز تحركة، وإلا سكون». انتهى.

٣٢- قوله^{٣٥}: «وَهُما حادثان».

قال في كشف المراد، ص ١٧١: «وَأَمَّا بَيْانُ حدوثِهِما فَظَاهِرٌ؛ لِأَنَّ الْحَرْكَةَ هِيَ حَصْولُ الْجَسْمِ فِي حَيْزٍ بَعْدَ أَنْ كَانَ فِي حَيْزٍ أَخْرَى، وَالسُّكُونُ هُوَ الْحَصْولُ فِي حَيْزٍ بَعْدَ أَنْ كَانَ فِي ذَلِكَ الْحَيْزَ، فَمَاهِيَّةُ كُلِّ مِنْهُمَا تَسْتَدِعِيَ الْمُسْبِرَقِيَّةَ بِالْفَيْرِ [أَوْ هُوَ الْحَدْوَثُ]». انتهى.

وَمَا ذَكَرَهُ فِي مَعْنَى الْحَرْكَةِ وَالسُّكُونِ هُوَ بِعِينِهِ مَا جَاءَ فِي شَرْحِ المَوَاقِفِ ج ٤، ص ١٦٥-١٦٦ من قوله: «إِنْ كَانَ حَصْولُ الْجَوْهَرِ فِي حَيْزٍ مُسْبِقاً بِحَصْولِهِ فِي ذَلِكَ الْحَيْزَ سُكُونٌ، وَإِنْ كَانَ مُسْبِقاً بِحَصْولِهِ فِي حَيْزٍ أَخْرَى فَحُرْكَةٌ، وَعَلَى هَذَا فَالسُّكُونُ حَصْولُ ثَانٍ فِي حَيْزٍ أَوْلَى، وَالْحُرْكَةُ حَصْولُ أَوْلَى فِي حَيْزٍ ثَانٍ» انتهى.

ولَكِنْ لَا يَخْفِي عَلَيْكَ: أَنَّ تَعْرِيفَ الْحَرْكَةِ وَالسُّكُونِ بِمَا ذَكَرَ نَقْضُ الْمُقْدَمَةِ الْأُولَى مِنَ الْبَرَهَانِ،

فالأجسام كلها حادثة؛ وكل حادث مفترض إلى حدث^{٣٣}؛ فمحدثها أمر غير جسم ولا جسماني^{٣٤}، وهو الواجب تعالى، دفماً للدور والتسلسل^{٣٥}.

والحججة غير تامة، فإن المقدمة الثالثة: «إن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث» لا يثبتة ولا ينفي^{٣٦}. وتفتقر أعراض الجوهر عندهم غير ملازم لتغيير الجوهر^{٣٧} الذي

^{٣٤}: هو قوله: «الأجسام لا تخلي عن الحركة والسكنون»؛ لأن وجود الجسم في أول الحدوث حصول غير مسبق بكون آخر، فلا يكون الجسم على ذلك لاساكناً ولا متحركاً. كما اعترف بهذا المشكل في شرح المواقف، ج ٤، ص ١٦٦، س ٢.

وأجيب بأن الكلام في الكون المسبق بكون آخر، للقطع بأن الكون الذي لا تكون قبله حادث قطعاً، وفيه المطلوب. راجع شرح المقاصد، ج ٣، ص ١١٢.

^{٣٥}- قوله: «وكل حادث مفترض إلى محدث»

بناءً على ما بنى المتكلمون من أن علة الاحتياج إلى العلة هو الحدوث.

^{٣٦}- قوله: «ومحدثها أمر غير جسم ولا جسماني»

أنا آئه ليس بجسم فراصخ، حيث ثبت أن الأجسام كلها حادثة.

وأنا آئه ليس بجسماني فلأن الجسماني إما مادة، وإما أمر حال في الجسم، أما المادة، فليس من شأنها الفعل بعد ما كانت قوة صرفة لا شأن لها إلا القبول والانفعال، وأنا الامر الحال في الجسم، فلأن الحال محل في شخصه، فيمتنع أن يكون الجسم حادثاً و يكون الجسماني غير حادث. وبهذا يعلم أن الجسماني حادث كالجسم، بل بطريق أولى.

^{٣٧}- قوله: «دفماً للدور والتسلسل»

تعليق لقوله: «ومحدثها أمر غير جسم ولا جسماني». لا لقوله: «وهو الواجب»، لأنّه لو كان كذلك لرجب أن يقال: وهو الواجب أو ما ينتهي إليه. ولا يرى المتكلّم نفسه محتاجاً إلى هذه الزيادة، لأنّ ما ليس بجسم ولا جسماني منحصر عنده في الواجب، فإنه ينفي التجدد عن غيره تعالى.

^{٣٨}- قوله: «لا يثبتة ولا ينفي»

وإن عذّوها بديهيّة، فاستغتوا بذلك عن الاستدلال عليها. فراجع كشف المراد. ص ١٧٣.

^{٣٩}- قوله: «وتفتقر أعراض الجوهر عندهم غير ملازم لتغيير الجوهر»

هو موضوعها. نعم: لو بني على الحركة الجوهرية، عَتَ المقدمة^{٣٨}، ونبحث الحجّة. و هذه الحجّة كما ترى - كالحجّج الثلاث السابقة^{٣٩} - مبنية على تناهي العلل، و انتهائها إلى علة غير معلولة^{٤٠} هو الواجب تعالى.

يُحتمل أن تكون الروا و استنباتيّة، و عليه فالجملة في الحقيقة دفع دخل، حيث إنّه يمكن أن يقال: كيف لا تكون المقدمة المذكورة بيّنة و لا مبيّنة، وقد ثبت أنّ تغيير العرض مستلزم لتغيير الجوهر الذي هو موضوع له، كما مرّ في الفصل الثامن من المرحلة التاسعة؟! و يُحتمل أن تكون الروا للحال، فالجملة بمنزلة التعليل لما قبلها.

قوله^{٤١}: «تغيير أعراض الجوهر عندهم غير ملازم لتغيير الجوهر» لا يخفى: أنّ فيه دلالة على عدم تمامية ما ذكره من حدوث السكون؛ فإنّه لو كان تمامًاً كان برهانهم تمامًاً و إن لم يكن تغيير أعراض الجوهر ملازمًاً لتغيير نفس الجوهر؛ حيث إنّ الجوهر يُكون على ذلك ساكتاً.

٣٨- قوله^{٤٢}: «انتقت المقدمة»

لا يخفى عليك: أنّ إثباتكم بناء على ما تبناه من حدوث الأجسام حدوثًا زمانياً، مستدلاً عليه بأنّ الأجسام متحركة في جوهرها، فهي حركة، وكلّ جزء من الحركة حادث زماناً، لكونه مسبوقاً بجزء سابق هو قرنه، و حكم الكلّ حكم الأجزاء، و سأتأتي شرح ذلك في الفصل الثالث و العشرين من هذه المرحلة. وأنا على قدمها زماناً و عدم تمامية ما ذكر من الاستدلال، فلا تتم الحجّة؛ لأنّه لم يثبت حدوث العالم زماناً، و الحجّة مبنية على حدوث الزمان؛ لأنّ علة الحاجة إلى العلة عند المتكلّمين إنما هو حدوث الزمانية.

٣٩- قوله^{٤٣}: «كالحجّج الثلاث السابقة»

لا يخفى: أنّ الحجّج السابقة كانت أربعاً، لكن لما كانت الأولىان منها على طريقة واحدة و إن تعدد أوطنهما، عدّهما حجّة واحدة.

٤٠- قوله^{٤٤}: «مبنية على تناهي العلل و انتهاءها إلى علة غير معلولة»

أي: مبنية على بطلان التسلسل و الدور. فإنّ الانتهاء إلى علة غير معلولة ينفي الدور.

الفصل الثالث

قوله ^{﴿فِي أَنَّ الْوَاجِبَ لِذَاتِهِ لَا مَاهِيَّةٌ لَهُ﴾}

وقد تقدمت ^۲ المسألة في مرحلة الوجوب والإمكان؛ وتبين هناك ^۳ أنَّ كُلَّ ماله ماهية فهو ممكِن؛ وينعكس إلى أنَّ ما ليس بممكِن فلا ماهية له؛ فالواجب بالذات لا ماهية له. وكذا الممتنع بالذات.
وأوردنا هناك أيضاً الحجَّة المشهورة ^۴ التي أقاموها لنفي الماهية عن الواجب

۱- قوله ^{﴿فِي أَنَّ الْوَاجِبَ بِذَاتِهِ لَا مَاهِيَّةٌ لَهُ﴾}

المشهور المتداول بينهم تقديم البحث عن توحيد الواجب تعالى على البحث عن سائر صفاتِه، فتراءِم يبحثون عن التوحيد بعد الفراغ عن إثبات الواجب تعالى، لكن لما كان بعض براهين التوحيد مبنِيًّا على نفي الماهية والتركيب عنه تعالى، قدَّم المصطفى ^{رض} البحث عن الأمرين في الفصلين الثالث و الرابع، وعقبَه بمسألة التوحيد.

۲- قوله ^{﴿قَدْ تَقْدَمَتْ﴾}

في الفصل الثالث من المرحلة الرابعة.

۳- قوله ^{﴿وَتَبَيَّنَ هُنَاكَ﴾}

في الفصل الأول من المرحلة الرابعة.

۴- قوله ^{﴿وَأُورِدَنَا هُنَاكَ أَيْضًا الْحِجَّةُ الْمُشْهُورَةُ﴾}

قال شيخنا المحقق - دام ظله - في التعليقة: و إنما أعادها هنا تمهيداً لذكر إشكال لم يذكر هناك و دفعه، انتهى.

قوله ^{﴿وَأُورِدَنَا هُنَاكَ أَيْضًا الْحِجَّةُ الْمُشْهُورَةُ﴾}

لا يخفى على الخبرير وجود اختلاف ما بين ما أورده من تقرير الحجَّة هنا وبين ما أوردته هناك؛
لله

تعالى و تقدس. وهي أنه لو كانت للواجب تعالى ماهية وراء وجوده، كانت في ذاتها لا موجودة ولا معدومة؛ فتحتاج في تلبسها بالوجود إلى سبب. والسبب إنما ذاتها، أو أمر خارج منها؛ وكلا الشقين عال. إنما كون ذاتها سبباً لوجودها، فلأنَّ السبب متقدم على مسيبته وجوده بالضرورة، فيلزم تقدُّمها بوجودها على وجودها، وهو عالٌ^٥. وإنما كون غيرها سبباً لوجودها، فلأنَّه يستلزم معلولية الواجب بالذات لذلك الغير؛ فيكون ممكناً، وقد فرض واجباً بالذات، هذا خلف. فكون الواجب بالذات ذا ماهية وراء وجوده عالٌ، وهو المطلوب.

و هذه حجة برهانية تامة لا غبار عليها^٦.

و نقضها^٧ بالماهية الموجودة التي للممكنتات - بتقريب أنَّ فرض كون الماهية المفروضة للواجب علة فاعلية لوجودها، لو اقتضى تقدُّم الماهية على وجودها المعلول لها، لزم نظيره في الماهيات الموجودة للممكنتات؛ فإنَّ ماهية المكن قابلة لوجودها، و القابل كالفاعل في وجوب تقدُّمه على ما يستند إليه - غير مستقيم؛ لأنَّ

^٦ حيث إنَّ تالي الشرطية هنا خلُو الماهية في ذاتها عن الوجود وعدم، وهو هناك كون الوجود زائداً على الماهية عرضاً لها. وباختلاف التالى يختلف وجه تفرع الحاجة إلى السبب عليه، حيث إنَّ الأول يتفرع عليه الحاجة إلى السبب من جهة أنَّ حاجة الممكن إلى السبب بدبيهي أولى، كما مرَّ في تلك المرحلة، و الثاني يتفرع عليه ذلك بمقتضى قاعدة كلَّ عرضي معلم.

ـ قوله^٨: «و هو عالٌ».

لأنَّه إن كان تقدُّمها بنفس هذا الوجود الذي هو معلول لها، لزم تقدُّم الشيء على نفسه، وإن كان بوجود آخر، ينتقل الكلام إليه و يتسلل.

ـ قوله^٩: «و هذه حجة برهانية تامة لا غبار عليها».

أقول: و قد مرَّ في بعض تعاليقنا على الفصل الثالث من المرحلة الرابعة بيان عدم تماميتها.

ـ قوله^{١٠}: «ونقضها».

الناقض هو الرازي في الفصل الخامس من الباب الأول من الكتاب الأول من المباحث

وجوب تقدم القابل على مقبوله بالوجود، إنما هو في القابل الذي هو علة مادية؛ فهي المتقدمة على معلوها الذي هو المجموع من الصورة والمادة، و ماهية الممكن ليست علة مادية بالنسبة إلى وجوده، ولا بالنسبة إلى الماهية الموجدة؛ وإنما قابليتها اعتبار عقلي، منشأ تحليل العقل الممكن إلى ماهية^٨ وجود، و المقادرة الماهية موضوعة والوجود محولاً لها، وبالجملة ليست الماهية علة قابلية للوجود. لكن لو فرضت علة فاعلية لوجودها، كانت علة حقيقة واجبة التقدم حقيقة؛ فإن الحاجة إلى علة الوجود حاجة حقيقة تستتبع علة حقيقة؛ بخلاف الحاجة إلى قابل ماهوي يقبل الوجود؛ فإنها اعتبار عقلي، و الماهية في الحقيقة عارضة للوجود، لا معروضة له.^٩

حججة أخرى^{١٠}؛ وهي أن الوجود

٨- قوله تعالى: «ماهية»

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله «الماهية».

٩- قوله تعالى: «له»

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله «له».

١٠- قوله تعالى: «حججة أخرى»

حاصل الاستدلال يرجع إلى قياس استثنائي صورته:

أـ لو كانت له ماهية، اندرجت ماهيته إنما تحت مقوله الجوهر أو تحت عرض من الأعراض.

بـ - لكن يستحيل اندراجها تحت كلّ منها.

أما استحالة اندرجها تحت مقوله عرضية، لأن العرض أبداً كان يحتاج إلى موضوع، و

الاحتياج ينافي الوجوب الذاتي.

و إنما استحالة اندرجها تحت الجوهر فلو جهين:

١ـ الجوهر جنس مشترك بين الأنواع الجوهرية، فكلّ نوع منه يحتاج إلى فصل يتخصص به و يمتاز به عن عداه، ف تكون ماهيته تعالى أيضاً محتاجة إلى فصل يتخصص به، و الاحتياج ينافي له

٤) الوجوب الذاتي.

٢- بعض الأنواع الجوهرية تحتاج إلى فصل يخصصه و موحد يوجده، فهو ممكن، وكل ما صحّ على نوع من الجنس صحّ على الجنس. فيصبح الإمكان على ذاته تعالى من جهة أنه جوهر. و الحال أنه تعالى ليس فيه جهة إمكانية، فإنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات.

أقول: إنما ذكر من أن الواجب ليس مندرجًا تحت مقوله عرضية، فهو تمام لا كلام فيه، وإنما كونه جوهرًا فلا مانع منه. وما ذكر من الوجهين على استحالته ممنوع. إنما الوجه الأول، فلا تأثر يرد عليه أولاً:

أن الجوهر لا يكون جنساً أصلاً. لأنّ كالعرض متزع من نحو الوجود لأنّ يقال في تعريف الجوهر: إنه ماهية إذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع، كما يقال في تعريف العرض: إنه ماهية إذا وجدت في الخارج وجدت في موضوع.

و قد مرّ من المصنف^٣ في الفصل الأول من المرحلة السادسة أنّ العرض لا يكون جنساً، لأنّ مفهوم متزع من نحو وجود الأعراض.

و قد مرّ في بعض تعاليقنا على الفصل الثاني من المرحلة السادسة أنّ استدلالهم على جنسية الجوهر مخدوش لا يمكن أن يعتمد عليه.

و ثانية: أنه لو كان جنساً، فإنما هو جنس عنده لأنواع الجوهرية التي تكون مركبة حقيقة من جنس و فصل، دون البساط التي لا جنس لها و لا فصل حقيقة، وإنما العقل يعتبر بعض العرضيات العامة جنساً لها و بعض الخواص الشاملة فصلاً.

و هذا كما أنّ الصورة و النفس غير داخلتين عنده تحت مقوله الجوهر حقيقة، وإنما عندنا نوعين من الجوهر مجازاً من جهة صدق الجوهر عليهم صدق العرضي اللازم. كما مرّ في الفصل السادس من المرحلة الخامسة.

و قد مرّ من المصنف^٣ في الفصل الأول من المرحلة السادسة أنّ الماهيات البسيطة، كالغسول الجوهرية و كالنوع المفرد - إن كان - خارجة عن المقولات.

إذا كان زائداً على الماهية^{١١}، تقع الماهية لا حالة تحت إحدى المقولات، وهي لا

و على هذا فيمكن أن يكون للواجب تعالى ماهية بسيطة غير متدرجة تحت مقوله الجوهر حقيقة، وإنما اعتبر الجوهر الذي هو عرضي عام لها جنساً لها، نظير ما سبق في آخر الفصل الخامس من المرحلة الخامسة في شأن الأعراض والجوهـر المجردة.

هذا كله على ما هو المشهور من اختصاص الجنس و الفصل الحقيقيتين بالجوهـر المركبة من الماءة و الصورة، أعني الأنواع المائية. وأما إذا قلنا بأن الجنس و الفصل يحصلان من تحليل العقل الأنواع إلى مشتركات و مختصات، وإن لم يكن الجنس مأخوذاً من الماءة و الفصل من الصورة، فيمكن أن تكون ماهيته تعالى مركبة من جنس و فصل حقيقيتين.

ولكن نقول: الاحتياج إلى الفصل عند ذاك لا يضر بوجوب الوجود، لأن وجوده تعالى العيني بسيط في الخارج هو بعينه وجود لاماهته و لجنسها و لفصليها، فلا حاجة لوجوده تعالى إلى شيء، بل العقل بعد ما يحلل وجوده الخاص به إلى وجود و ماهية، و يحلل ماهيته تلك إلى جنس و فصل، يرى حاجة ماهيته إلى الجنس و الفصل، فهي حاجة في اعتبار العقل، لا حاجة حقيقة. كما أن سبق أجزاء الماهية عليها المستوي بالسبق بالتجوهر سبق اعتباري لا حقيقة.

إن قلت: يلزم من ذلك تحقق التركيب من الأجزاء الحدية في ذاته تعالى.

قلت: لا مانع من هذا النوع من التركيب بعد ما كان اعتبارياً لا حقيقة، كالتركيب من الذات و الصفات.

و أما الوجه الثاني فيرد عليه أن قوله: كل ما يصح على نوع من الجنس يصح على الجنس، معناه أنه يصح على الجنس في الجملة، لا بالجملة؛ لأن برهان القاعدة إنما هو وجود الجنس بعين وجود النوع - نظير وجود الطبيعة بعين وجود الفرد - و لا شبهة أن هذا البرهان لا يثبت أكثر من جواز ما جاز على النوع على الحصة من الجنس الممتدة بذلك النوع، فلا يثبت بذلك صحة ما جاز على النوع على جميع أنواع الجنس. كيف! ولو أفاد ذلك انتقض بمثل المائية الجائزة على بعض أنواع الجوهر الممتنعة على بعضها الآخر، و غير ذلك.

قوله ثالث: وأن الوجود إذا كان زائداً على الماهية^{١١}

يعنى أنه لو كان للواجب تعالى ماهية، و لم تكن ماهيته إيتـهـ، بل كان وجوداً زائداً على ماهيتهـ، كما في كل ماله ماهية.

حالة مقولات الجوهر، دون مقولات الأعراض - سواء انحصرت المقولات في عدد معين^{١٢}، مشهور، أو غير مشهور، أو زادت عليه - لأنَّ الأعراض أثياماً كانت قائمة بغيرها.

فإذا كانت الماهية المفروضة تحت مقوله الجوهر، فلا بدَّ أن يتخصص بفضل، بعد اشتراكها مع غيرها من الأنواع الجوهرية، فتحتاج إلى المخصوص^{١٣}. وأيضاً لا شبهة في حاجة بعض الأنواع الجوهرية إلى المخصوص والمرجع^{١٤}؛ وإذا صلح الإمكان على بعض ما تحت الجنس من الأنواع، صَحَّ على الجنس؛ فالجائز على بعض الأنواع التي تحت الجنس^{١٥}، جائز على الجنس؛ والممتنع أو الواجب على الجنس، ممتنع أو واجب

١٢- قوله ^{﴿وَسَوْا انحصارِ المقولاتِ فِي عَدْدِ مُعِينٍ﴾}

وذلك لأنَّ حصر المقولات في الجوهر والعرض عقلٌ، حيث إنَّ الماهية إنما أن تكون بحيث إذا وجدت في الخارج وجدت في موضوع مستفيض عنها في وجوده، وهو الجوهر، أو لا تكون كذلك، وهو العرض. نعم حصر المقولات التَّرَاضِيَّة في التسع استقرائيٌّ، كما صرَّح بذلك في الفصل الأول من المرحلة السادسة.

وبما ذكرنا يتمَّ قوله ^{﴿تَقْعِيدُ الْمَاهِيَّةِ لَا مَحَالَةٌ تَحْتَ إِحْدَى الْمَقْولَاتِ﴾}: هذا، ولكن سيفلُّه لك أنه ينافي ماءِرَ من المصنف^{١٦} من عدم اندراج الماهيات البسيطة تحت شيءٍ من المقولات.

١٣- قوله ^{﴿وَفَتَحَتَّاجُ إِلَى الْمُخْصَّصِ﴾}

والحاجة ملزمة للإمكان، منافية للوجوب الذاتي.

١٤- قوله ^{﴿إِلَى الْمُخْصَّصِ وَالْمَرْجِعِ﴾}

أي إلى الفصل وإلى علة الوجود، وكلٌّ منها يقتضي إمكانه، لاستلزم الحاجة للإمكان.

١٥- قوله ^{﴿وَفَالْجائزُ عَلَى بَعْضِ الْأَنْواعِ الَّتِي تَحْتَ الْجِنْسِ، جَائزٌ عَلَى الْجِنْسِ﴾}

الفاء للبساطة. والدليل على أنَّ الجائز على النوع جائز على الجنس: أنَّ الجنس مقسم لنوع، والمقسم موجود بعين وجود القسم، والابشرط المقسي عين القسم.

ولا يخفى: أنه بنفس هذا الدليل يبرهن على قاعدة أخرى مشابهة لقاعدة المذكورة، وهو

على كلّ نوع تحته. فلو دخل واجب الوجود تعالى تحت المقوله^{١٦} لزم فيه جهة إمكانية باعتبار الجنس، فلم يكن واجباً بل ممكناً^{١٧}، هذا خلف. وإذا استحال دخول الماهية المفروضة تحت مقوله الموجه، استحال كون الواجب ذا ماهية، وهو المطلوب.

وقد تبيّن مما تقدم^{١٨} أنَّ ضرورة الوجود ووجوبه في الواجب تعالى أزلية، هي منتزعة من حاقَّ الذات التي هي وجود لا ماهية له.

ثـا قولهم: «كلَّ ماصحت على الفرد صحَّ على الطبيعة». قال الحكم السبزواري في تعليقه على الأسفار، ج ١، ص ١٠٧، في تعليل هذه القاعدة: «وسرَّه أنَّ الالبشرط ولا سيما المقسمي عين الفرد، فصحة شيء على الفرد عين الصحة على الطبيعة». انتهى.

١٦- قوله تعالى: «فلو دخل واجب الوجود تعالى تحت المقوله»
أي: تحت مقوله الموجه، فاللام للعهد.

١٧- قوله تعالى: «فلم يكن واجباً بل ممكناً»

لأنَّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، كما مرَّ في الفصل الرابع من المرحلة الرابعة.

١٨- قوله تعالى: «وقد تبيّن مما تقدم»

فإنه لما ثبت أنه وجود ضرُف لا ماهية له، ثبت أنَّ ضرورة الوجود له لاحتياج إلى حيَّة تقييدية، كما في الماهيات. ولكونه واجباً لا ممكناً فلا تحتاج ضرورة وجوده إلى حيَّة تعليله أيضاً. فهو ضروري الوجود من دون أي قيد أو شرط، وهي الضرورة الأزلية.

الفصل الرابع

في أن الواجب تعالى بسيط، غير مركب
من أجزاء خارجية ولا ذهنية^١

١- قوله تعالى: «في أن الواجب تعالى بسيط غير مركب من أجزاء خارجية ولا ذهنية»، الجزء كما يستفاد مما جاء في هذا الفصل على ستة أقسام، لأنها في قسمة رئيسة على قسمين: خارجية وذهبية بالمعنى الأعم، وقد تسمى عقلية بالمعنى الأعم، والخارجية هي المادة و الصورة الخارجيتان.

والذهبية على خمسة أقسام:

الأولى: الأجزاء الحدية، و هما الجنس والنصل.

الثانية: الأجزاء العقلية بالمعنى الشخصي، و هما المادة و الصورة العقليتان. وقد تسمى الأجزاء الذهبية بالمعنى الشخصي.

الثالثة: الأجزاء المقدارية، و هي أجزاء الكل المتصل، التي لا تكون إلا أجزاء بالقرة، وقد تسمى أجزاء وهمية.

الرابعة: الأجزاء التحليلية، و هي الوجود والماهية، في كل موجود ذي ماهية.

الخامسة: الأجزاء الاعتبارية، و هي الوجود و العدم في كل موجود مركب من الوجود و العدم، و هي الوجودات المحدودة.

فالأجزاء بأجمعها على ستة أقسام.

و قد جاء في هذا الفصل خمسة براهين، و هي مختلفة بالنسبة إلى ما تنفيها من الأجزاء، فالبرهان الأول ينفي جميع الأجزاء - كما سنبته - وإن لم يستنتج منه المصنف^٢ صرحاً إلا أنه ثلاثة أقسام منها.

قد تقدم^٢ أنَّ الواجب تعالى لا ماهية له، فليس له حدٌ؛ وإذا لا حد له، فلا أجزاء

٤٦ و البرهان الثاني والثالث إنما ينفي الأجزاء الخارجية.

و البرهان الرابع ينفي الأجزاء المقدارية.

و البرهان الخامس ينفي جميع الأجزاء، كما سنتشِرُ إليه، وإن لم يستدلَ المصنف^٣ به إلا
لنبي الأجزاء الاعتبارية.

قوله^٤: «غير مرَكَبٍ من أجزاء خارجية ولا ذهنية»

لكي يعم العبران لجميع الأجزاء المعنوية عنه تعالى في هذا الفصل، لابد أن تجعل الذهنية هنا
أعمَّ من الأجزاء الحدَّية من الجنس والفصل، والأجزاء الذهنية - على حد تعبيره في هذا الفصل -
من المادة والصورة العقلتيتين، والأجزاء التحليلية من الوجود والعدم، والأجزاء المقدارية.
ثم لا يخفى عليك: أنه لم يتعرَّض لنوع آخر من الأجزاء الذهنية وهي الماهية والوجود، ولعله
لأحد أمرَين على سبيل منع الخلل:

الأول: أنه قد ثبت بما في الفصل السابق انتفاءها عن الواجب؛ فإنه إذا لم يكن لها ماهية لم
يكن مرَكَبًا من الوجود والماهية.

الثاني: أنَّ نفي الترَكَب من الوجود والعدم يستلزم انتفاءها أيضًا، لأنَّ الماهية حد الوجود فإذا
ثبت أنَّ وجوده ليس محدوداً بحدٍ، ثبت أنه ليس مرَكَبًا من الوجود والماهية.
ـ قوله^٥: «قد تقدم»

في الفصل السابق وفي الفصل الثالث من المرحلة الرابعة.

ـ قوله^٦: «الواجب تعالى لا ماهية له، فليس له حد»

و أيضًا فليس كُمًا، إذ الكِمْ قسم من الماهية، وإذا ليس كُمًا، فليس مقدارًا، إذ المقدار هو الكِمْ
المتَّصل، وإذا ليس مقدارًا فليس له أجزاء مقدارية.

و أيضًا فليس مرَكَبًا من الماهية والوجود، كما أنه ليس مرَكَبًا من الوجود والعدم، إذ لو كان
مرَكَبًا من الوجود والعدم كان وجودًا محدودًا، فكان ذا ماهية، إذ ليست الماهية إلا حد الوجود،
كما صرَّح به المصنف^٧ في تعليقه على الأسفار، ج ٧، ص ٢٢٧.

و بما ذكرنا تبيَّن أنَّ انتفاء الماهية عنه تعالى يستلزم انتفاء جميع أقسام الأجزاء عنه.

حدّية له، من الجنس والفصل. وإذا لا جنس ولا فصل له، فلا أجزاء خارجية له، من المادة والصورة الخارجيتين؛ لأنّ المادة هي الجنس بشرط لا، والصورة هي الفصل بشرط لا^٣؛ وكذا لا أجزاء ذهنية له^٤، من المادة والصورة العقليتين، وها الجنس والفصل المأخذون بشرط لا في البساطة الخارجية^٥، كالأعراض. وبالجملة: لا أجزاء حدّية له، من الجنس والفصل؛ ولا خارجية، من المادة والصورة

٤. قوله **﴿فليس له حد﴾**

لا يخفى: أن المراد بالحد هنا، هو الحد المنطقى المقابل للرسم.

٤. قوله **﴿لأن المادّة هي الجنس بشرط لا، والصورة هي الفصل بشرط لا﴾**

ظاهره يوهم أن المادة الخارجية هي الجنس بشرط لا، والصورة الخارجية هي الفصل بشرط لا؛ وليس كذلك. فكان الأولى أن يقول: لأن المادة الخارجية يؤخذ منها المادة العقلية، والجنس ليس إلا المادة العقلية مأخوذة لا بشرط، فيستكشف من عدم وجود الجنس عدم وجود المادة الخارجية. و هكذا بالنسبة إلى الفصل و الصورة الخارجية.

٥. قوله **﴿وكذا لا أجزاء ذهنية له﴾**

أي: أجزاء تحصل في الذهن باعتبار العقل، حيث إن العقل يعمله في الماهيات البسيطة، التي لا جنس و فصل حقيقتين لها، إلى بعض العرضيات العامة فيعتبره جنساً، وإلى بعض الخواص الشاملة فيعتبره فصلاً، ثم يعتبر كلاماً منها بشرط لا، فتحصل المادة والصورة العقليتان. كما مر في الفصل الخامس من المرحلة الخامسة. ولعله لهذا عبر بعد أسطر عن هذه الأجزاء بالذهبية العقلية. وبهذا يعلم أن المادة و الصورة في الماهيات البسيطة متأنثتان عن الجنس و الفصل، بينما في الماهيات المركبة هما متقدمان عليهم؛ وذلك لأن العقل في الماهيات المركبة يلاحظ المادة و الصورة الخارجيتين فيحصل له المادة و الصورة العقليتان، ثم يعتبرهما لا بشرط، فيحصل الجنس و الفصل. وأما في البساطة، فيعتبر أولاً لها أجنساً و فصلاً، ثم يعتبرها بشرط لا، فتصير مواد و صوراً عقلية.

ع. قوله **﴿وهما الجنس و الفصل المأخذون بشرط لا في البساطة الخارجية﴾**

لا يخفى عليك: أن الأجزاء العقلية لا تختص بالبساطة الخارجية؛ فإن كل ماله جنس و فصل

يكون ذاتاً و صورة عقليتين، إذ هما الجنس و الفصل مأخذون لا يشرط.

الخارجيتين؛ ولا ذهنية عقلية، من المادة والصورة المقلتين.
برهان آخر: لو كان له جزء لكان متقدماً عليه في الوجود، وتوقف الواجب عليه
في الوجود، ضرورة تقدم الجزء على الكل في الوجود، وتوقف الكل فيه عليه، و
مبوبة الواجب وتوقفه على غيره وهو واجب الوجود محال؟

برهان آخر: لو تركت ذات الواجب تعالى من أجزاء، لم يخل إيماناً أن يكون جميع
الأجزاء واجبات بذواتها، وإنما أن يكون بعضها واجباً بالذات وبعضها ممكناً، وإنما
أن يكون جميعها ممكناً.

والأول محال؛ إذ لو كانت الأجزاء واجبات بذواتها، كان بينها إمكان بالقياس، كما
تقدماً؛ وهو ينافي كونها أجزاء حقيقة لمركب حقيقي ذي وحدة حقيقة؛ إذ من
الواجب في التركيب أن يحصل بين الأجزاء تعلق ذاتيٌّ يحصل به أمر جديد وراء
المجموع له أثر وراء آثار كل واحد من الأجزاء.

والثاني محال، للزوم افتقار الواجب بالذات إلى الممكن^{١٠}. على أن لازمه دخول

٧- قوله ^{﴿فَإِنْ تَرَكَهُ﴾}: «مبوبة الواجب وتوقفه على غيره وهو واجب الوجود محال»،
أما استحالة مبوبنته، فلأنه لو كان مسبقاً بغيره كان حادثاً، وكل حادث ممكناً.
وأما استحالة توقفه على غيره، فلأن توقفه على الغير هو معلوليته لذلك الغير، وكل معلول ممكناً.

٨- قوله ^{﴿كَمَا تَقْدِمُ﴾}: «كمما تقدم»،
في الفصل الثاني من المرحلة الرابعة.

٩- قوله ^{﴿فَإِذْ أَنْتَ مُبَوَّبٌ﴾}: «إذ من الواجب في التركيب أن يحصل بين الأجزاء تعلق ذاتيٌّ»
قد مر في الفصل السابع من المرحلة الخامسة قوله: «... ومن هنا ما ذكروا أنه لابد في
المركيبات الحقيقة - وهي الأنواع المادية - أن يكون بين أجزائها فقر و حاجة من بعضها إلى
بعض، حتى ترتبط و تشحد حقيقة واحدة؛ وقد عدوا المسألة ضرورية»، انتهى

١٠- قوله ^{﴿فَلِلزُومِ افْتَارِ الْوَاجِبِ بِالذَّاتِ إِلَى الْمُمْكِنِ﴾}:
والممكناً محتاج إلى الواجب، فإن كان ذلك الواجب هو نفس هذا الواجب لزم الدور، وإن
كان غيره لزم تعدد الواجب، وأدلة التوحيد بطله.

الماهية في حقيقة الواجب، لما تقدم^{١١} في مرحلة الوجوب والإمكان أنَّ كُلَّ ممكِن فله ماهية.

و الثالث أيضاً محال بمثيل ما تقدم.^{١٢}

و هذه البراهين غير كافية في نفي الأجزاء المقدارية، كما قالوا^{١٣}: لأنَّها أجزاء بالقومة لا بالفعل، كما تقدم^{١٤} في بحث الكلم من مرحلة الجوهر والأعراض. وقد قيل في نفيها^{١٥}: إنَّه لو كان للواجب جزءٌ مقداريٌّ، فهو إما ممكِن، فيلزم أن يخالف الجزء المقداري كُلَّه في الحقيقة^{١٦}.

١١- قوله تعالى: «لما تقدم»

في الفصل الأول من المرحلة الرابعة.

١٢- قوله تعالى: «والثالث أيضاً محال بمثيل ما تقدم»

أي: بمثيل ما تقدم من الوجهين في الشق الثاني.

١٣- قوله تعالى: «وَهَذِهِ الْبَرَاهِينُ غَيْرُ كَافِيَةٍ فِي نَفْيِ الْأَجْزَاءِ الْمُقْدَارِيَّةِ كَمَا قَالُوا

إِنَّمَا نَسَبَهُ إِلَيْهِمْ تَعْرِيفًا: فَإِنَّ الْبَرَهَانَ الْأَوَّلَ يَكْفِي لِنَفْيِ الْأَجْزَاءِ الْمُقْدَارِيَّةِ، كَمَا يَكْفِي لِنَفْيِ مَا سَوَاهَا مِنَ الْأَجْزَاءِ؛ فَإِنَّهُ إِذَا لَمْ يَكُنْ لِلْوَاجِبِ تَعْالَى مَاهِيَّة، لَمْ يَكُنْ لَهُ مَقْدَارٌ - فَإِنَّ الْمَقْدَارَ نَوْعٌ مِنَ الْكَمْ، وَ الْكَمُ مِنْ أَقْسَامِ الْمَاهِيَّةِ - وَ إِذَا لَمْ يَكُنْ لَهُ مَقْدَارٌ لَمْ تَتَصَوَّرْ لَهُ أَجْزَاءٌ مُقْدَارِيَّةٌ.

١٤- قوله تعالى: «كما تقدم»

في الفصلين الثامن والتاسع من المرحلة السادسة.

١٥- قوله تعالى: «وَقَدْ قِيلَ فِي نَفْيِهَا»

ذُكِرَ، فِي الْأَسْفَارِ، ج ٤، ص ١٠١، وَقَدْ يَسْتَشْعِرُ مِنْ عِبَارَتِهِ أَنَّهُ مِنْ إِيَادِ عَاتِهِ، فَلَا يَدُلُّ مِنَ التَّشْبِيهِ.

١٦- قوله تعالى: «فَيَلْزَمُ أَنْ يَخْالِفَ الْجَزْءَ الْمُقْدَارِيَّ كُلَّهُ فِي الْحَقْيَّةِ»

حيث إنَّ الجزء ممكِن، وَ الْكَلْلُ واجِبٌ. وَ إِنْ شَتَّتَ قُولَّ: حيث إنَّ الجزء ذو ماهية، وَ الْكَلْلُ لا ماهية له. بيان ذلك: أنَّ الجزء المقداري مقدار، وَ المقدار - وَ هو الْكَمُ المُتَّصِلُ التَّقَازُ - ماهية، بينما الواجب تعالى لا ماهية له.

وهو عالٌ^{١٧}; وإنما واجب، فيلزم أن يكون الواجب بالذات غير موجود بالفعل، بل بالقوة، وهو عال.

ثم إنَّ من التركب ما يتَّصف به الشيء بِهُويَّته الْوَجُودِيَّةِ مِن السلوب^{١٨}. وهو منقى عن الواجب بالذات، تعالى وتقدىس.

قوله ^{﴿فَإِنَّمَا يَحْلِفُ الْجَزْءُ الْمُقْدَارِيُّ كُلُّهُ فِي الْحَقِيقَةِ﴾}: وفيلزم أن يخالف الجزء المقداري كُلُّهُ في الحقيقة، قال المصتف ^{﴿فِي تَعْلِيقَتِهِ عَلَى الْأَسْفَارِ﴾}، ج ٤، ص ١٠١، في بيان المراد من الحقيقة في هذا الدليل: «المراد بالحقيقة ما هو أعمّ من الماهية النوعية والوجود الخارجي، فمقابرة جزئه المقداري - على تقدير إمكانه - لكتله، لمقابرة الوجود الإيمكاني للوجود الواجبي... ولو كان المراد بالحقيقة الماهية النوعية - كما أنه المراد في باب الكلم المتصل - لم يتمَّ البيان، وهو ظاهر، والأولى الاعتماد في نفي الأجزاء المقدارية على برهان نفي مطلق الحدّ عنه تعالى». انتهى ما أردنا ذكره من كلامه. و في ذيل عبارته تلوين إلى أنَّ البرهان غير ثامٍ بعد عدم إمكان إرادة الماهية النوعية من الحقيقة. و لعلَّ من جهة أنَّ الدليل على استحالَة مخالفَةِ الجزء المقداري لكتله إنما يدلُّ على استحالَة مخالفَته له في الماهية النوعية. ولكن يبدو أنه يمكن إرادة الماهية النوعية من الحقيقة، فإنه لو كان الجزء ممكناً وكل ممكناً ذو ماهية، كان الجزء ذا ماهية بينما الواجب لا ماهية له؛ فلا يكونان متَّحدَين في الماهية النوعية من باب السالبة بانتقاء الموضع، حيث إنَّ الواجب لا ماهية له أصلاً.

ـ قوله ^{﴿وَهُوَ مَحَالٌ﴾}: وَهُوَ مَحَالٌ

لأنَّ المقدار ليس إلا مجموع الأجزاء المفروضة - و هذا بخلاف المركبات الحقيقية التي يحصل من اجتماع الأجزاء أمر آخر، له أثر وراء آثار الأجزاء - فإذا لم تكن الأجزاء المفروضة واجبة لم يكن الكلَّ أيضاً واجباً.

و من هنا كانت أجزاء المقدار موافقة لكتلَّ في الماهية النوعية، فأجزاء الخط خط، وأجزاء السطح سطح و هكذا أجزاء الحجم.

ـ قوله ^{﴿وَمِنَ التَّرْكِبِ مَا يَتَّصَفُ بِهِ الشَّيْءٌ بِهُويَّتِهِ الْوَجُودِيَّةِ مِن السلوب﴾}: من نشوئية، أي: يكون الاتصال بهذا التركيب ناشئاً من السلوب، فإنه إذا لم يسلب شيء عن هويَّة وجودية لم تكن مركبة هذا النوع من التركيب.

بيان ذلك^{١٩} أن كلّ هوية صحّ أن يسلب عنها شيء بالنظر إلى حدّ وجودها، فهي متحصلة من إيجاب وسلب - كالإنسان مثلاً، هو إنسان وليس بفرس في حاقد وجوده - وكلّ ما كان كذلك، فهو مركّب من إيجاب، هو ثبوت نفسه له، وسلب، هو نفي غيره عنه، ضرورة مفاجرة المحييَّتين. فكلّ هوية يسلب عنها شيء، فهي مركبة (و معنى دخول النفي في هوية وجودية - والوجود مناقض للعدم - نقص وجودي) في

١٩. قوله ^{﴿كُلُّ هُوَيَّةٍ﴾}: «بيان ذلك»

لما أورد دعرين - إحداهما وجود نوع من التركيب بناءً من السلوب، وثانيةهما انتفاء هذا النوع من التركيب فيه تعالى - أتى بيان كلّ منهما، فيَّن الأولى في الفقرة الأولى، و الثانية في الفقرة الثانية.

و صورة البرهان على الدعوى الأولى هكذا:

كلّ هوية يسلب عنها شيء فهي متحصلة من إيجاب وسلب، وكلّ هوية متحصلة من إيجاب وسلب فهي مركبة من وجود و عدم، يتبع: كلّ هوية يسلب عنها شيء، فهي مركبة من وجود و عدم، واستنتج بال انعكاس هذه النتيجة بعكس التقيض قاعدة بسيط الحقيقة استطراداً.

و صورة البرهان على الدعوى الثانية هكذا:

الواجب تعالى لا يسلب عنه كمال وجودي، وكلّ مركّب من الإيجاب والسلب يسلب عنه كمال وجودي وقد بين المصنف ^{﴿كُلُّ هُوَيَّةٍ﴾} الصغرى في الكتاب، والكبرى بيته، لأنها أولية. ثم لا يخفى عليك أولاً أنه ينفي بهذا البرهان التركيب من الماهية والوجود أيضاً؛ لأنّه إذا ثبت عدم كونه محدوداً ظهر أنه لا ماهية له بعد مال تكن الماهية إلا حدّ الوجود.

و ثانياً: أنّ في كلامه هذا فضل بيان، وهو إثبات قاعدة بسيط الحقيقة كلّ الأشياء، أدعمه في بيان كون الواجب بسيطاً، بل قد مال إلى جعله مقصراً بالذات، كما يلوح من قوله في ذيل البرهان: «فالحقيقة الراجحة بسيط بحث، لا يسلب عنه كمال وجودي»، انتهى. بل التفت إلى إثباتها في الفقرة الأولى، حيث قال: «و تتعكس النتيجة بعكس التقيض إلى أن كلّ ذات بسيطة الحقيقة فإنه لا يسلب عنها كمال وجودي»، انتهى. و ذلك لأنّ إثبات الدعوى الأولى قد تمّ بما جاء قبل هذه الجملة.

وجود مقيس إلى وجود آخر، ويتحقق بذلك مراتب التشكيك في حقيقة الوجود وخصوصياتها^{٢٠} و تتعكس النتيجة بعكس النقيض^{٢١} إلى أنَّ كُلَّ ذات بسيطة الحقيقة، فإنَّها لا يسلب عنها كمال وجودي^{٢٢}.

والواجب بالذات وجود بحث، لا سبيل للعدم إلى ذاته، ولا يسلب عنه كمال وجودي^{٢٣}؛ لأنَّ كُلَّ كمال وجودي ممكن فإنه معلول مفاض من علة^{٢٤}، والعلل

٢٠- قوله تعالى: «و خصوصياتها»

عطف على قوله: «مراتب التشكيك»

٢١- قوله تعالى: «و تتعكس النتيجة بعكس النقيض»

تمهيد لما أشرنا إليه من فصل البيان، وإنما المطلوب الأُول، وهو وجود نوع من التركيب ناشئ من السلوب، تم إثباته بما نقدم على هذه الجملة.

قوله تعالى: «و تتعكس النتيجة بعكس النقيض»

أي بعكس النقيض المخالف، حيث إنَّ الأصل، وهو قوله: كُلُّ هوية يسلب عنها شيء، فهي مركبة، موجبة كلية انعكست إلى سالبة كلية مقدمةها نقيض تالي الأصل و تاليها عين مقدم الأصل، وهي قوله: كُلُّ هوية ليست بمركبة فلا يسلب عنها شيء.

٢٢- قوله تعالى: «كُلَّ ذات بسيطة الحقيقة فإنَّها لا يسلب عنها كمال وجودي»، وهذا هو مفاد قاعدة «بسط الحقيقة كُلَّ الأشياء».

٢٣- قوله تعالى: «و لا يسلب عنه كمال وجودي»

أي: كمال وجودي ممكن، سواء كان موجوداً أو معادماً، بقرينة تعليله بقوله: لأنَّ كمال وجودي ممكن.

ثم لا يخفى عليك: أنَّ وصف الوجودي للكمال وصف توضيحي لاحترازي، لأنَّ الكمال لا يكون إلا أمراً وجودياً.

٢٤- قوله تعالى: «لأنَّ كُلَّ كمال وجودي ممكن فإنه معلول مفاض من علة»

قال شيخنا المحقق - دام ظله - في التعليقة: «و يمكن إثبات ذلك بالنظر إلى أنَّ المادية إنما تحكمي حدود الوجود. فكل ذي ماهية فهو ناقص محدود الوجود من جهة من الجهات. فنفي

منتهية إلى الواجب بالذات، ومعطي الشيء لا يكون فاقداً له، فله تعالى كلّ كمال وجودي من غير أن يداخله عدم، فالحقيقة الواجبية بسيط بحث، فلا يسلب عنها شيء، وهو المطلوب^{٢٥}.

فإن قيل: إنّ له تعالى صفات سلبية بالبرهان، ككونه ليس بجسم ولا جسماني، ولا بجوهر ولا بعرض.

قلنا: الصفات السلبية راجعة إلى سلب الناقص والأعدام، وسلب السلب وجود؛ وسلب النقص كمال وجود، كما قيل^{٢٦}.

ظاً الماهية عن الواجب تعالى ينبع نفي أي حدّ ونقص عنه. فيثبت صرافة وجوده ولامتناهيه المطلق. انتهى.

قوله^{٢٧}: «كلّ كمال وجودي ممكّن فإنه معلول مفاض من علة»

لا يخفى عليك أنّ غاية ما يثبته هذا البيان هو وجданه تعالى جميع الكمالات الحاصلة للإمكانات على وجه أتمّ وأعلى، وأما أنّ له تعالى كلّ كمال مفروض حتى يتمّ كون وجوده غير محدود بحدّ عدمي، فلا يثبته هذا البيان. فلابدّ لإثبات عدم تناهيه تعالى من الاستناد إلى قاعدة «كلّ محدود ممكّن»، حيث إنّ المحدود موجود في حدّ معدوم في خارج حدّ، فيستوي نسبة في ذاته إلى الوجود والعدم، فهو ممكّن، وتعكس عكس التقييض إلى أنّ «كلّ ما ليس بممكّن فليس بمحدود».

ـ قوله^{٢٨}: «و هو المطلوب»

أي: كونه بسيطاً بحثاً هو المطلوب. فالضمير يرجع إلى مفاد قوله: «فالحقيقة الواجبية بسيط بحث»؛ لأنّ المطلوب هو نفي التركب عن الواجب، و قوله: «فلا يسلب عنها شيء»، فضل بيان، كما نقدم بيانه، كما أنّ ما ذكره في الفقرة السابقة من عكس التقييض كان فضل بيان. ثم لا يخفى عليك: أنه كان الأولى ترك ذكر هذا الفضل هنا، لأنّ من مقدّمات إثبات بساطته تعالى، فلا يصلح أن يكون من فروعها.

ـ قوله^{٢٩}: «و سلب السلب وجود، و سلب النقص كمال وجود، كما قيل»

هذا مع ما تقدّمه من قبيل اللفّ ونشر المشوشين؛ فإنّ سلب السلب هو سلب العدم المذكور

فإن قيل: لازم ما تقدم من البيان، صحة العمل بينه تعالى وبين كلّ موجود^{٢٧} وكمال وجودي؛ و لازمه عينية الواجب والممکن^{٢٨}، تعالى الله عن ذلك، وهو خلاف الضرورة.

قلنا: كلاً! ولو حمل الوجودات الممکنة عليه تعالى حملًا شائعاً،^{٢٩}

٤٦ قبله ثانيةً، و سلب النقص هو المذكور قبله أولاً.

قوله^{٣٠}: «و سلب السلب وجود»
لاستحالة ارتفاع التقىضين.

قوله^{٣١}: «و سلب النقص كمال وجود»
فإن النقص عدم ملامة الكمال، و يمتنع ارتفاع الملامة و عدمها عن الموضوع القابل، و هو هنا الواجب تعالى.

قوله^{٣٢}: «سلب السلب وجود، و سلب النقص كمال وجود، كما قيل»،
لعل قوله: «كما قيل» إشعار بضعف هذا القول. و ذلك لأنّ السلب - سواء كان سلب السلب أو سلب النقص - سلب و عدم و العدم لا يكون وجوداً أو كمال وجود.

فكان الأولى أن يقال: و سلب السلب ملازم للوجود، لأنّ ارتفاع التقىضين محال، و سلب النقص ملازم لوجود الكمال، لأنّ ارتفاع الملامة و عدمها عن الموضوع القابل محال.

٤٧- قوله^{٣٣}: «لازم ما تقدم من البيان صحة العمل بينه تعالى وبين كلّ موجود»
لأنّ ارتفاع التقىضين محال، فإذا لم يسلب عنه تعالى وجود و لا كمال وجودي، فلابد أن يحمل عليه كلّ وجود وكلّ كمال وجودي. و لازم العمل عينية الواجب والممکن، لأنّ مقتضى العمل وحدة مصدق مفهومي الموضوع والمحمول، التي يعبر عنها باتحاد الموضوع و المحمول في المصدق.

٤٨- قوله^{٣٤}: «و لازمه عينية الواجب والممکن»
فيه دلالة على أنّ مقتضى العمل الشائع عينية الموضوع والمحمول، و هو الحق الذي لامرية فيه. لأنّ مفاد العمل هو الهوهوية؛ و لما كان مفاد العمل الشائع أنّ الموضوع هو المحمول وجوداً، لا يتم العمل إلا إذا كان وجود الموضوع هو بعينه وجود المحمول.

٤٩- قوله^{٣٥}: «و لو حمل الوجودات الممکنة عليه تعالى حملًا شائعاً،

صدقت عليه^{٣٠} بكلتا جهتي إيجابها وسلبها، وحيثيتي كلامها ونقضها، اللتين تركبت ذواتها منها^{٣١}، فكانت ذات الواجب مركبة، وقد فرضت بسيطة الحقيقة، هذا خلف، بل وجداً له^{٣٢} أنَّه له بنحو أعلى وأشرف، من قبيل وجдан العلة كمال المعلول، مع ما بينها من المباينة الموجبة لامتناع العمل^{٣٣}.
و هذا هو المراد بقولهم: «بسط الحقيقة كلَّ الأشياء»^{٣٤}، والحمل حل الحقيقة و الرقيقة، دون الحمل الشائع.

و قد تبين بما تقدم أنَّ الواجب لذاته عام كلَّ شيء^{٣٥}.

٤٦ خص الحمل الشائع بالذكر، لأنَّه هو مقصود المورد والمفترض، وإنَّما فرق في ما ذكره بين الحمل الشائع والحمل الأولي.

٤٧ قوله^{٣٦}: «صدقت عليه»^{٣٧}

إشارة إلى وجاه من وجوه افتراق الحمل الشائع عن حمل الحقيقة والرقيقة، حيث إنَّه في الحمل الشائع يتحدَّد الموضوع والمحمول بما لهما من الجهات، سواء كانت جهة الإيجاب أو جهة السلب، ولكنَّ في حمل الحقيقة والرقيقة إثناً مائة يتهدان بمالهما من جهة الإيجاب فقط، دون مالهما أو لأحددهما من جهة السلب.

٤٨ قوله^{٣٨}: «منهما»

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «منها».

٤٩ قوله^{٣٩}: «الموجبة لامتناع العمل»

أي: الحمل الشائع الذي هو مراد المفترض.

٥٠ قوله^{٤٠}: «و هذا هو المراد بقولهم: بسط الحقيقة كلَّ الأشياء»

فهو كلَّ الأشياء، بحمل الحقيقة والرقيقة، وليس بشيء منها بالحمل الشائع، وهذا معنى قوله: «بسط الحقيقة كلَّ الأشياء»، وليس بشيء منها».

٥١ قوله^{٤١}: «تمام كلَّ شيء»

قد مرَّ في الفصل الأول من هذا المرحلة عن صدر المتألهين^{٤٢} أنَّ تمام الشيء هو الشيء وما يفصل عليه.

الفصل الخامس

في توحيد الواجب لذاته وأنه لا شريك له في وجوب الوجود

قد تبيّن في الفصول السابقة، أنَّ ذات الواجب لذاته عين الوجود الذي لا ماهية له ولا جزء عدمي فيه؛ فهو صرف الوجود! وصرف الشيء واحد بالوحدة المُفْعَلَة التي لا تستثنى ولا تُتَكَبِّرُ، إذ لا تتحقق كثرة إلا بتمييز آحادها، باختصاص كل منها بمعنىٌ لا يوجد في غيره، وهو ينافي الصرافة^٢، فكلّ ما فرست له ثانيةً عاد أولاً. فالواجب لذاته، واحد لذاته - كما أنه موجود بذاته، واجب لذاته - وهو المطلوب. وعلَّ هذا هو مراد الشيخ بقوله في التعليقات^٣: «وجود الواجب عين هويته، فكونه

١- قوله **﴿لَا ماهية له ولا جزء عدمي فيه، فهو صرف الوجود﴾**

فالمقذمة الأولى للبرهان هي أنَّ الواجب تعالى صرف الوجود.. وقد تصدى لإثباتها بргجفين الأول: أنه تعالى لا ماهية له، والماهية حد الوجود، فهو تعالى لاحظ له، فوجوده غير مركب من الإيجاب والسلب، فهو صرف الوجود.

الثاني: أنه تعالى ليس له جزء عدمي، أي ليس مركباً من الوجود والعدم، فهو صرف الوجود. فالوجه الأول مبني على ما مرت في الفصل الثالث، والوجه الثاني مبني على ما مرت في الفصل الرابع.

٢- قوله **﴿بَاخْتِصَاصٍ كُلِّ مِنْهَا بِمَعْنَى﴾**

أي: بكمال. فالمراد بالمعنى: ما قام بغيره، وهو الوصف.

٣- قوله **﴿وَهُوَ يَنَافِي الصِّرَاطَ﴾**

إذ مقتضى الصراط و عدم تناهي الوجود عدم فقدانه لشيء من الكمال.

٤- قوله **﴿لَعَلَّ هَذَا هُوَ مَرادُ الشَّيْخِ بِقَوْلِهِ فِي التَّعْلِيقَاتِ﴾**

فمعنى قوله «وجود الواجب عين هويته»، أنَّ وجوده نفس حقيقته وليس له ماهية، وإذا كان

موجوداً أعين كونه هو، فلا يوجد وجود الواجب لذاته لغيره». انتهى.
 برهان آخر: لو تعدد الواجب بالذات، كأن يفرض واجبان بالذات، و كان وجوب الوجود مشتركاً بينهما، وكان تميّزها بأمر وراء المعنى المشترك بينهما، فإن كان داخلاً في الذات، لزم التركب؛ وهو ينافي وجود الوجود. وإن كان خارجاً منها، كان عرضياً معللاً، فإن كان معلولاً للذات، كانت الذات متقدمة على تميّزها بالوجود، ولا ذات قبل التميّز، فهو عمال؛ وإن كان معلولاً لغيره، كانت الذات مفتقرة في تميّزها إلى غيرها^٥، وهو عمال. فتعدد الواجب على جميع تقديراته عمال.
 وأورد عليه الشبهة المنسوبة إلى ابن كثونة - وفي الأسفار^٦: أنَّ أول من ذكرها الشيخ الإشراقي في المطارات^٧، ثم ذكرها ابن كثونة، وهو من شرّاح كلامه، في بعض مصنفاته، وشتهرت باسمه - بأنه لم لا يجوز أن يكون هناك ماهيتان بسيطتان^٨، مجھولتا الكنه، متباینتان

٥- كذلك لم يكن له حد، فلا يمكن أن يوجد وجود، وهو صرف غير محدود، لغيره أيضاً، لاستلزماته كونه محدوداً غير صرف.

قوله^٩: «لعل هذا هو مراد الشيخ بقوله في التعليقات»
 التعليقات ص ٦١، س ٢٥ و ص ١٨٣، س ٢٦.

٦- قوله^{١٠}: «كانت الذات مفتقرة في تميّزها إلى غيرها»
 ولما لم يمكن وجود ذات قبل التميّز، كما أشار إليه قبل سطر، فلو كانت الذات مفتقرة في تميّزها إلى غيرها لزم افتقارها في ذاتها إلى غيرها، و واضح أنَّ هذا ينافي الوجوب الذاتي.

٧- قوله^{١١}: «في الأسفار»
 الأسفار، ج ٦، من ٦٣.

٨- قوله^{١٢}: «في المطارات»
 المطارات، ص ٣٩٣.

٩- قوله^{١٣}: «إلم لا يجوز أن يكون هناك ماهيتان بسيطتان»
 يظهر منه أنَّ هذه الشبهة أبدعت في ظل القول بأصلية الماهية، وإن كانت تجري على القول بأصلية الوجود وكون الوجودات حقائق متباینة أيضاً، كما يصرّح به المصنف^{١٤}.

ب تمام الذات^٩، ويكون قول الوجود عليهما قولًا عرضيًّا^{١٠}.

و هذه الشبهة كما تجري على القول بأصالة الماهية المنسوب إلى الإشراقيين^{١١}، تجري على القول بأصالة الوجود و كون الوجودات حقائق بسيطة متباعدة تمام الذات^{١٢}، المنسوب إلى المثانيين. والحججة مبنية على أصالة الوجود و كونه حقيقة واحدة مشككة ذات مراتب مختلفة^{١٣}.

٩- قوله تعالى: «متباعدة تمام الذات»

فهـما متمـايـزـتان بـتـامـ الذـاتـ. فـلاـ يـكـونـ تـماـيـزـهـماـ بـجـزـءـ الذـاتـ وـ لاـ بـخـارـجـ عـنـهـماـ، كـمـاـ فـرـضـ فـيـ البرـاهـانـ.

١٠- قوله تعالى: «و يـكـونـ قـوـلـ الـوـجـودـ عـلـيـهـماـ قـوـلـاـ عـرـضـيـًـاـ»

وـ كـذـاـ وـجـوـبـ الـوـجـودـ الـذـيـ هوـ الـمـعـتـمـدـ عـلـيـهـ فـيـ الدـلـيلـ، فـإـنـهـ إـذـاـ كـانـ الـوـجـودـ عـرـضـيـًـاـ كـانـ وـصـفـ، وـ هـوـ الـوـجـوبـ أـيـضاـ، كـذـلـكـ؛ لـأـنـ صـفـاتـ الـوـجـودـ عـنـهـ، وـ إـنـ شـتـ قـلـ: إـذـاـ كـانـ الـمـوـصـوفـ عـرـضـيـًـاـ فالـوـصـفـ أـوـلـىـ بـالـعـرـضـيـةـ؛ لـأـنـهـ فـعـ عـلـيـ الـمـوـصـوفـ.

١١- قوله تعالى: «كـمـاـ تـجـرـيـ عـلـيـ القـوـلـ بـأـصـالـةـ الـمـاهـيـةـ الـمـنـسـوبـ إـلـىـ الإـشـرـاقـيـينـ»

أـيـ: القـوـلـ بـأـصـالـةـ الـمـاهـيـةـ مـطـلـقـاـ، سـوـاءـ فـيـ ذـلـكـ الـوـاجـبـ وـ غـيرـهـ؛ فـإـنـهـ عـلـيـ هـذـاـ القـوـلـ يـكـرـنـ مـفـهـومـ الـوـجـودـ اـعـتـباـرـاـ صـرـفاـ، لـأـحـيـةـ لـهـ، وـ إـذـاـ لـمـ يـكـنـ لـلـوـجـودـ حـقـيقـةـ، فـرـجـوـيـهـ أـوـلـىـ بـعـدـ التـحـقـقـ. فـلـاـ يـلـزـمـ مـنـ اـشـتـراكـ الـوـاجـبـينـ الـمـفـرـوضـينـ - وـ هـمـ مـاهـيـتـانـ مـتـبـاعـيـتـانـ بـتـامـ الذـاتـ - فـيـ وـجـوبـ الـوـجـودـ تـرـكـ ذـاتـيـهـماـ مـتـاـ بـ الـاشـتـراكـ وـ مـاـ بـ الـاـمـتـياـزـ.

١٢- قوله تعالى: «وـ تـجـرـيـ عـلـيـ القـوـلـ بـأـصـالـةـ الـوـجـودـ وـ كـوـنـ الـوـجـودـاتـ حـقـائقـ بـسـيـطـةـ مـتـبـاعـيـةـ بـتـامـ الذـاتـ»

لـأـنـهـ أـيـضاـ يـجـعـلـونـ مـفـهـومـ الـوـجـودـ عـرـضـيـًـاـ عـاـمـاـ لـلـمـوـجـودـاتـ الـمـخـلـفـةـ بـتـامـ ذـوـاتـهاـ الـبـسيـطـةـ. وـ لـأـنـتـضـيـ وـحدـةـ مـفـهـومـ الـوـجـودـ الـمـحـمـولـ عـلـيـ الـمـوـجـودـاتـ وـ جـوـدـ اـشـتـراكـ فـيـ ذـوـاتـهاـ حـتـىـ يـلـزـمـ مـنـ تـرـكـ كـلـ مـنـهـاـ مـتـاـ بـ الـاشـتـراكـ وـ مـاـ بـ الـاـمـتـياـزـ.

١٣- قوله تعالى: «وـ الـحـجـجـةـ مـبـنـيـةـ عـلـيـ أـصـالـةـ الـوـجـودـ وـ كـوـنـهـ حـقـيقـةـ وـاحـدـةـ مـشـكـكـةـ ذـاتـ مـرـاتـبـ مـخـلـفـةـ»

وأجيب عن الشبهة بأنها مبنية على انتزاع مفهوم واحد من مصاديق كثيرة متباعدة^{١٢}، بما هي كثيرة متباعدة؛ وهو محال.

برهان آخر^{١٣}: لو تعدد الواجب بالذات وكان هناك واجبان بالذات مثلاً، كان

فعلى ذلك يكون الوجود ووجوبه متحققاً في الواجبين المفروضين، مشتركاً بينهما، ولا يمكن أن يكون عرضياً بعد ما كان حقيقة الشيء هو وجوده، ووجوب الوجود ليس خارجاً عن الوجود، لأن صفات الوجود عبئه، هذا.

لكن يرد عليه: أنه على التشكيك يمكن ما به الامتياز عين ما به الاشتراك، فلا يلزم هناك تركب أصلًا.

فالحججة وإن كانت مبنية على أصلالة الوجود والتشكيك من جهة كونها مبنية على اشتراك الواجبين المفروضين في وجوب الوجود، إلا أنها متأثرة بأصلالة الماهية من جهة أنها تعتبر فيها ما به الامتياز مغايراً لما به الاشتراك. كما أشرنا إليه آنفاً.

وقد تبين بما ذكرنا أنها مخدوشة على جميع المبني؛ أما على التشكيك فلأنها وإن بقيت سليمة عن شبهة ابن كمونة إلا أنه لا يتم ما أخذ فيها من لزوم التركب، وأما على أصلالة الماهية أو كون الوجود حقائق متباعدة فلأنها ترد عليها شبهة ابن كمونة.

قوله **﴿فِي﴾**: «والحججة مبنية»

أي عندنا. وإن كان مدعوها إنما أنسوها على ما كانوا يرونها، من أصلالة الماهية، أو كون الوجودات حقائق متباعدة ب تمام ذاتها البسيطة.

١٤- قوله **﴿فِي﴾: وبأنها مبنية على انتزاع مفهوم واحد من مصاديق كثيرة متباعدة**
لأنه قد تبين أنها لا تجري على القول بأصلالة الوجود و تشكيكه، وإنما تجري على القول بأصلالة الماهية أو كون الوجود حقائق متباعدة. واضح أن كلا القولين مستلزم لكون الواجبين المفروضين متباعين ب تمام ذاتهما، فيلزم أن يتبع مفهوم الوجود والرجوب من مصاديق متباعين لا جهة وحدة بينهما، وهو محال.

١٥- قوله **﴿فِي﴾: «برهان آخر»**

قال شيخنا الأستاذ - دام ظله -: هذا هو البرهان المعروف ببرهان بسيط الحقيقة، و البرهان

بينها الإمكان بالقياس، من غير أن يكون بينها علاقة ذاتية لزومية؛ لأنّها لا تتحقق بين الشيئين، إلا مع كون أحدهما علةً والآخر معلولاً، أو كونهما معلولين لعلة ثالثة، والمعلولة تنافي وجوب الوجود بالذات.

فإذن لكلّ واحد منها حظٌ من الوجود^{١٦} و مرتبة من الكمال ليس للآخر. فذات كلّ منها بذاته واجد لشيء من الوجود و فقد لشيء منه، وقد تقدّم^{١٧} أنه تركب مستحيل على الواجب بالذات.

برهان آخر، ذكره الفارابي في الفصوص^{١٨}: «وجوب الوجود لا ينقسم^{١٩} بالحمل

ظلاً الأول هو برهان الصرف، وبعبارة أخرى: الحد الوسط في هذا البرهان هو بساطة الواجب، أي عدم تركبها، وفي البرهان الأول صرافتها، أي عدم اختلاطه بغيره، فهـما برهانان، و ليسا بـرهانـاً واحداً اختلف بيانه بالاستقامة والخلف، حتى يكون الفرق بينهما منطقياً.

١٦- قوله تعالى: «فإذن لكلّ واحد منها حظٌ من الوجود» لا يخفي عليك: أنّ هذا إنما يكون مبنياً على عدم كون أحدهما معلولاً للآخر، موجوداً فيه، ولا يحتاج إلى عدم كونهما معلولـاً علةً واحدةً. فكان الأولى أن يجعل المقدمة الأولى قولـنا: لو تمـدد الواجب بالذـات لم يكن أحدهـما معلـولاً للآخر موجودـاً فيه.

١٧- قوله تعالى: «قد تقدّم» في الفصل السابق.

١٨- قوله تعالى: «في الفصوص» فصوص الحكم للفارابي، الفصل السابع.

١٩- قوله تعالى: «وجوب الوجود لا ينقسم»

أي: لا يصـير مـقـسـماً للـتـقـيـمـ الـمـنـطـقـيـ، الـذـيـ هوـ تقـسيـمـ الـكـلـيـ إـلـىـ جـزـئـيـاتـهـ. فـتـارـةـ يـقـسـمـ الـجـنـسـ بـالـفـصـولـ إـلـىـ الـأـنـوـاعـ، وـيـسـمـيـ تـنوـيـعاـ. وـأـخـرـىـ يـقـسـمـ الـجـنـسـ أـوـ النـوعـ بـالـخـواـصـ الـتـيـ هـيـ أـخـصـ إـلـىـ الـأـصـنـافـ، وـيـسـمـيـ تـصـنـيـفاـ. وـتـارـةـ أـخـرـىـ يـقـسـمـ الـجـنـسـ أـوـ النـوعـ أـوـ الـصـفـتـ

على كثيرين مختلفين بالمعدد، وإنما كان معلوماً». ولعل المراد أنه لو تعدد الواجب بالذات، لم تكن الكثرة مقتضى ذاته؛ لاستلزم أنه أن لا يوجد له مصدق؛ إذ كل ما فرض مصداقاً له كان كثيراً، والكثير لا يتحقق إلا بأحد، وإذا واحد مصداقاً له فلا كثير، وإذا لا كثير فلا مصدق له، والمفروض أنه واجب بالذات. فبقي أن تكون الكثرة مقتضى غيره، وهو حال، لاستلزم الافتقار إلى الغير^{٢٠}، الذي لا يجمع الوجوب الذاتي.

٦٣ بالمشخصات إلى الأفراد، ويسمى تفريداً. وهذا الأخير هو المراد هنا. يشهد على إرادة ما ذكرنا أنه في الفصل السادس - وهو الفصل السابق على هذا الفصل - تعرّض لامتناع انقسام وجوب الوجود بالفصل، وهو التنويع.

قوله^{٢١}: «وجوب الوجود لا ينقسم» و إذا لم ين分成 وجوب الوجود، ولم يكن له أفراد، لم يكن للواجب - وهو الموصوف بوجوب الوجود - أفراد.

٢٠. قوله^{٢٢}: «لاستلزم الافتقار إلى الغير»

فإن الكثرة من صفات الوجود، وصفات الوجود عينه، فالكثرة عين الكثير، والكثير ليس إلا مجموع الأحاد، فلو كانت الكثرة مفتقرة إلى الغير لزم كون الأحاد مفتقرة إلى الغير وكل منها وأجب، هذا خلف.

الفصل السادس

في توحيد الواجب للذاته في ربوبيته، وأنه لا رب سواه^١

الفحص البالغ والتدبر الدقيق العلمي، يعطي أنَّ أجزاء عالمنا المشهود، وهو عالم الطبيعة، مرتبط بعضها ببعض، من أجزائها الملوية والسفلية، وأفعالها وانفعالاتها، وحوادث المرتبة على ذلك، فلا تبعد خلاها موجوداً لا يرتبط بغيره في كينونته و

١- قوله ^{عليه السلام}: «في توحيد الواجب للذاته في ربوبيته»

الرب هو المالك المدبر. فالكلام هنا في أنَّه تعالى هو المدبر للعالم، المجري لنظامه، وهو الذي بيده ملوكوت كلَّ شيء.

قال شيخنا المحقق - دام ظله - في التعليق: «هذا الفصل يحاذى ما عقده في الأسفار بهذا العنوان: «في أنَّ واجب الوجود لا شريك له في الإلهيَّة وأنَّ إله العالم واحد» و قال في وجه إفراده بالذكر: «إذ مجرد وحدة الواجب للذات لا يوجب في أول النظر كون الإله واحداً، ولعل النكتة في الإيمان بالربوبية والرب - بدلاً عن الإلهيَّة والإله - أنَّ الأصل في معنى الإله هو المعبد، و المراد بهذا الفصل بيان التوحيد في الخلق والتدبر، فكان الأنسُب به مفهوم الربوبية». انتهى.

و قال أيضاً: «و هذه المرتبة من التوحيد هي نصاب التوحيد في الإسلام، و إلا فالملشرون أيضاً يعتقدون بأنَّ الخالق هو الله، ولكنهم يظلون أنَّ الله تعالى فرض تدبير جميع الأمور أو بعضها إلى ما يدعونه من الآلهة، قال تعالى: «و لئن سألكم من خلق السماوات والأرض ليقولون الله». انتهى.

و من هنا رجَّ المصنف ^{عليه السلام} على ارتباط أجزاء العالم و انسجامها و كونها ذات نظام واحد حاكم عليها.

نعم! لا يخفى عليك: أنَّه لا يبني هذا البرهان على كون النظام واحداً، بل يجري حتى لو كانت هناك مجموعات متكتلة لكلِّ منها نظام يخصه.

تأثيره و تأثيره. وقد تقدم في مباحث الحركة الجوهرية ما يتأيد به ذلك؟ فلكل حادث -من كينونة، أو فعل، أو انفعال -استناد إلى جموع العالم. ويستتبع من ذلك أنَّ بين أجزاء العالم نوعاً من الوحدة^٣، والنظام الوسيع الجاري فيه واحد. فهذا أصل.

ثم إنَّ المتحصل مما تقدم من المباحث^٤ وما سيأتي^٥ أنَّ هذا العالم المادي معلول

٢- قوله **﴿فِي مِبَاحِثِ الْحُرْكَةِ الْجَوْهَرِيَّةِ مَا يَتَأْيِدُ بِهِ ذَلِكُ﴾**
من أنَّ الصور المتبدلة على المادة، صورة واحدة تجري على المادة، وليس من الكون و
الفساد و حدوث صورة بعد زوال أخرى. فراجع الفصل الثامن من المرحلة التاسعة.
قوله **﴿وَقَدْ تَقْدَمَ فِي مِبَاحِثِ الْحُرْكَةِ﴾**

فإنَّ كون التبدلات الواقعة في الموجودات المادية من الحركة الجوهرية و العرضية، و عدم
كونها من الكون و الفساد أو تجدد الأمثال، يثبت وحدة الحوادث الطولية؛ لما أنَّ الحركة وجود
واحد مستمر، هذا في الوجودات الطولية. وأما الوجودات العرضية فهي أيضاً ثبت وحدتها -مع
ما يتراءى من تغيرها- إذا ثبت أنَّ المادة الأولى والجسم الأول واحد، وأنَّ الكثارات المرجوة
حصلت من تغيرات ذلك الواحد، تلك التغيرات التي لا تكون إلا حركة جوهرية و عرضية،
فالعالم على ذلك يصير كشجرة لها فروع و غصون، حيث إنَّ الكثارات المرجوة المشهودة امتداد
لذلك الجسم الأول، وهي واحدة لوحدة الحركة و اتصال وجود الكثارات المشهودة بالجسم الأول.
قوله **﴿وَقَدْ تَقْدَمَ﴾**

في الفصل الثامن من المرحلة التاسعة.

٣- قوله **﴿نُوْعًا مِنَ الْوَحْدَةِ﴾**

و هي الوحدة بالعموم بمعنى السعة الوجودية. و يشهد لإرادة هذا المعنى قوله: «والنظام
الواسع الجاري فيه».

٤- قوله **﴿مَمَّا تَقْدَمَ فِي الْمِبَاحِثِ﴾**

في الفصل الثالث من المرحلة الحادية عشرة.

٥- قوله **﴿مَا سِيَّاسِيَّيِّ﴾**

في الفصل التاسع عشر.

لعالم نوري مجرد عن المادة^٦ مقتدّس عن القوّة، وأنّ بين العلة والمعلول سنخية وجودية بها يعكّي المعلول، بماله من الكمال الوجودي بحسب مرتبته، الكمال الوجودي المتحقّق في العلة بنحو أعلى وأشرف. والحكم جار إن كان هناك علل عقلية مجرّدة^٧، بعضها فوق بعض، حتى ينتهي إلى الواجب لذاته، جل ذكره. ويستنتج من ذلك، أنّ فوق هذا النظام الجاري في العالم المشهود، نظاماً عقلياً نورياً مسانغاً له، هو مبدء هذا النظام، وينتهي إلى نظام رباني في علمه تعالى^٨ هو

ـ قوله تعالى: **«أَنَّ هَذَا الْعَالَمُ الْمَادِيُّ مَعْلُولٌ لِّعَالَمٍ نُورِيٍّ مَجْرِدٌ عَنِ الْمَادَةِ»** لا يخفى: أنّ هذا البيان مبني على رأي المتأثرين، من عدم اختصاص الفاعلية والتاثير به تعالى، وأنّ ما سواه أيضاً يمكن أن يكون فاعلاً، ولكنه فاعل مسخر في فعله.

وسيأتي في الفصل الرابع عشر أنّه نظر بدوي، وأنّ النظر الدقيق يحکم بأنّه تعالى فاعل قريب للكلّ. وعليه، يثبت انحصر الرب في تعالى بوجه أتم.

قوله تعالى: **«مَعْلُولٌ لِّعَالَمٍ نُورِيٍّ مَجْرِدٌ عَنِ الْمَادَةِ»** مراده^٩ من العالم النوري هو العقل الفعال الذي يقول به المتأثرون، ووجه التعبير عنه بالعالم أنه بوحدته جامع لجميع وجودات عالم المادة و النسب الوجودية التي بينها. ولمثل ذلك يعبر عما في ذاته بالنظام الرباني.

ولا يخفى: أنّ كون عالم المادة معلولاً لعالم العقل مبني على مذهب المتأثرين المنكرين لعالم المثال. وأنا على ما يذهب إليه المصنف^{١٠} تبعاً لصدر المتألهين^{١١}، فالعالم المادي معلول لعالم المثال.

ـ قوله تعالى: **«وَالْحُكْمُ جَارٌ إِنْ كَانَ هُنَاكَ عَلَلٌ عَقْلَيَّةٌ مَجْرِدَةٌ»** سيأتي في الفصل العشرين وجود هذه العلل العقلية، فتعمّره «إن كان» الحاكي عن الشك و الترديد إنما هو لأجل أنه لم يثبت بعد.

ـ قوله تعالى: **«إِلَى نَظَامٍ رَبَّانِيٍّ فِي عِلْمِهِ تَعَالَى»** هذا وإن كان الظاهر منه هو ما يذهب إليه المتأثرون، من كون علمه تعالى زائداً على ذاته بصور قائمة بذاته، و يؤيده كون البرهان مبنياً على مذهب المتأثرين، إلا أنه يقبل أن يفسر أيضاً على مبني صدر المتألهين^{١٢} من كون علمه تعالى عين ذاته.

مبدء الكل، وهذا أيضاً أصل.

ومن الضروري أيضاً، أن علة علة الشيء علة لذلك الشيء، وأن معلول معلول الشيء، معلول لذلك الشيء. وإذا كانت العلل تنتهي إلى الواجب تعالى، فكل موجود، كيما فرض، فهو أثره. وليس في العين إلا وجود جواهر وآثارها والنسب والروابط التي بينها، ولا مستقل في وجوده إلا الواجب بالذات، ولا مفيض للوجود إلا هو.

فقد تبين بما تقدم^٩ أن الواجب تعالى، هو المجرى لهذا النظام الجاري في نشأتنا المشهودة، والمدبر بهذا التدبیر العام المظل على أجزاء العالم، وكذا النظمات العقلية التوریة التي فوق هذا النظم وعدهاته، على ما يليق بحال كل منها حسب ما له من مرتبة الوجود. فالواجب لذاته رب للعالم مدبر لأمره بالإيجاد بعد الإيجاد، وليس للعمل المتوسطة إلا أنها مسخرة للتتوسط^{١٠}، من غير استقلال؛ وهو المطلوب. فنـ

٩- قوله تعالى: «فَقَدْ تَبَيَّنَ بِمَا تَقْدِمُ»

لا يخفى عليك: أن هذا البرهان مبين على مذهب المثانيين، من كون المعلول وجوداً مستقلأ لا رابطاً؛ لأن ما جاء في هذا البرهان، من كون الواجب تعالى علة العلل وكون غيره أيضاً علة موجودة، إنما يستقيم على ذلك المذهب.

وأيضاً: أن غاية ما يثبته هذا البرهان إنما هو كونه تعالى وحده ربّاً مستقلأ، وإن كان هناك أرباب غيره تعالى هي مسخرة له.

فكان الأولى بيان المطلوب وإثباته بما مر في الفصل الثامن من المرحلة الثامنة وسيأتي في الفصل الرابع عشر من هذا المرحلة من كون ما سواه من الموجودات روابط لا استقلال لها، لمكان المعلولية، فهي يأججها متقدمة به تعالى، وليس لشيء منها استقلال يصحح به ربوبيته لشيء، فهو فاعل قريب لكل الموجودات بأنظمتها. وبهذا يثبت أنه تعالى رب العالمين لا رب سواه.

١٠- قوله تعالى: «وَلَيْسَ لِلْعَلَلِ الْمُتَوَسِّطَةِ إِلَّا أَنَّهَا مَسْخَرَةٌ لِلتَّوْسِطِ»

فهي وأفعالها معلولة لما فوقها، حيث إن كلأ منها معلول لما فوقه بال المباشرة، و فعله معلول له بواسطته، فهو و فعله معلول لما فوقه.

الحال أن يكون في العالم ربٌ غيره^{١١}، لا واحد، ولا كثيرون. على أنه لو فرض كثرة الأرباب المدبرين لأمر العالم^{١٢}، كما يقول به الوثنية، أدى

١١- قوله تعالى: «فمن المحال أن يكون في العالم ربٌ غيره»

لأنه مستلزم لوجود واجب آخر، حتى يكون مستنلاً لانفصالاً لصدق اسم الرب عليه، وقد ثبت في الفصل السابق استحالة تعدد واجب الوجود.

١٢- قوله تعالى: «على أنه لو فرض كثرة الأرباب المدبرين لأمر العالم»^{١٣} هذا البيان هو الذي نسرّ به المصطفى^ص: قوله تعالى: «لو كان فيما آلهة إلا الله لفسدتاه» حيث

قال في الميزان ج ١٤، ص ٢٩١:

و تقرير حجّة الآية: أنه لو فرض للعالم آلهة فوق الواحد لكانوا مختلفين ذاتاً، متباهين حقّيقـة، لكنّ النـظام الجـاري نـظام واحد مـتلائـم الأـجزاء في غـایـاتـها، فـليس للـعالـم آـلهـة فوقـ الواحدـ، وـهوـ المـطلـوبـ.

فـإنـ قـلتـ: يـكـفيـ فـيـ تـحـقـيقـ الـفـسـادـ ماـ نـشـاهـدـهـ مـنـ تـزـاحـمـ الـأـسـبـابـ وـالـعـلـلـ، وـتـزـاحـمـهاـ فـيـ تـأـثـيرـهاـ فـيـ الـمـوـادـ هـوـ التـفـاسـدـ.

قـلتـ: تـفـاسـدـ الـعـلـتـينـ تـحـتـ تـدـبـيرـينـ، غـيـرـ تـفـاسـدـهـماـ تـحـتـ تـدـبـيرـ وـاحـدـ، ليـحـدـدـ بـعـضـ أـثـرـ بـعـضـ، وـيـتـبـعـ الـحـاـصـلـ مـنـ ذـلـكـ.

وـ ماـ يـوـجـدـ مـنـ تـزـاحـمـ الـعـلـلـ فـيـ النـظـامـ مـنـ هـذـاـ القـبـيلـ؛ فـإـنـ الـعـلـلـ وـالـأـسـبـابـ الرـاسـمـةـ لـهـذـاـ النـظـامـ العـامـ عـلـىـ اختـلـافـهـاـ وـتمـانـهـاـ وـتـزـاحـمـهـاـ لـاـ يـبـطـلـ بـعـضـ فـقـالـيـةـ بـعـضـ، بـعـنـنـ أـنـ يـنـتـفـضـ بـعـضـ الـقـوـانـينـ الـكـلـيـةـ الـحـاكـمـةـ فـيـ النـظـامـ بـعـضـ، فـيـتـخـلـفـ عـنـ مـوـرـدـهـ مـعـ اـجـتـمـاعـ الشـرـائـطـ وـارـتـفاعـ الـمـوـانـعـ. فـهـذـاـ هـوـ الـعـرـادـ مـنـ إـفـسـادـ مـدـبـيرـ عـمـلـ مـدـبـيرـ آـخـرـ؛ بلـ السـبـيـانـ الـمـخـلـقـانـ الـمـتـنـازـعـانـ، حـالـهـماـ فـيـ تـنـازـعـهـماـ حـالـ كـثـيـريـ الـمـيـزانـ الـمـتـنـازـعـيـنـ بـالـارـتـفاعـ وـالـانـخـفـاضـ؛ فـإـنـهـماـ فـيـ عـيـنـ اختـلـافـهـماـ مـتـحـدـانـ فـيـ تـحـصـيلـ مـاـ يـرـيدـهـ صـاحـبـ الـمـيـزانـ؛ وـيـخـدـمـهـماـ فـيـ سـبـيلـ غـرـضـهـ، وـهـوـ تـعـدـيلـ الـوـزـنـ بـوـاسـطـةـ الـلـسانـ.

فـإـنـ قـلتـ: آـئـارـ الـعـلـمـ وـالـشـعـورـ مـشـهـودـةـ فـيـ النـظـامـ الـجـاريـ فـيـ الـكـوـنـ، فـالـرـبـ الـمـدـبـيرـ لـهـ يـدـبـيرـهـ عـنـ عـلـمـ، وـإـذـاـكـانـ كـلـلـكـ فـلـمـ لـاـ يـجـرـزـ أـنـ يـعـرـضـ هـنـاكـ آـلـهـةـ فـوـقـ الـوـاحـدـ، يـدـبـيرـونـ أـمـرـ الـكـوـنـ تـدـبـيرـاـ لـهـ

ذلك إلى الحال من جهة أخرى^{١٣}، وهي فساد النظام. بيان ذلك: أنَّ الكثرة لا تتحقق إلا بالآحاد؛ ولا آحاد إلا مع تمييز البعض من البعض؛ ولا يتم تمييز إلا باشتمال كلَّ واحد من آحاد الكثرة على جهة ذاتية يفقدها الواحد الآخر^{١٤}، فيغاير بذلك

^{١٣} عقلياً، وقد توافقوا على أن لا يختلفوا ولا يتمانعوا في تدبيرهم حفظاً للمصلحة؟!

قلت: هذا غير معقول؛ فإنَّ معنى التدبير التعلقي عندنا هو أن نطبق أفعالنا الصادرة منا على ما تقتضيه القوانين العقلية الحافظة لتلاوُم أجزاء الفعل وتنسيقه إلى غايته. و هذه القوانين العقلية مأخوذة من الحقائق الخارجية والنظام الجاري فيها الحاكم عليها. فأفعالنا التعلقية تابعة للقوانين العقلية، وهي تابعة للنظام الخارجي. لكنَّ الرب المدير لكون فعله نفس النظام الخارجي المتبع للقوانين العقلية؛ فمن المحال أن يكون فعله تابعاً للقوانين العقلية وهو متبع. فافهم ذلك.

فهذا تقرير حجية الآية. وهي حجية برهانية، مؤلفة من مقدمات يقينية، تدلُّ على أنَّ التدبير العام الجاري - بما يشتمل عليه و يتَّأْلُفُ منه من التدابير الخاصة - صادر عن مبدئه واحد غير مختلف. لكنَّ المفسرين قررُوها حجية على نفي تعدد الصانع، واختلفوا في تقريرها، وربما أضاف بعضهم إليها من المقدمات ما هو خارج من منطوق الآية، و خاصوا فيها، حتى قال القائل منهم: إنَّها حجية إقناعية غير برهانية، أو ردت إقناعاً للعلامة انتهى.

^{١٤}- قوله تعالى: «وَأَدَى ذَلِكَ إِلَى الْمَحَالِ مِنْ جِهَةِ أُخْرَى»

أي: كما أنه كان مستلزمًا لتعدد الواجب المحال، على ما مزِّيَّانَه آنفًا في البرهان السابق.

^{١٤}- قوله تعالى: «وَلَا يَتَمَّ تَمِيزٌ إِلَّا باشتمال كُلَّ واحد من آحاد الكثرة على جهة ذاتية يفقدها الواحد الآخر»

لایخفى عليك: أنَّ الميز كما يمكن أن يحصل بالذات أو الذاتيات كذلك يمكن حصوله بالعرضيات المفارقة، وذلك فيما إذا كان اشتراك الأمرين في تمام الذات، ولكن لما أبتو انحصر النوع المجرد في فرد لم يبق سبيل لجريان هذا النوع من التمييز في المجردات. وبالالتفات إلى ما ذكرنا يتم مازمام المصنف ^{١٥} بقوله: «وَلَا يَتَمَّ تَمِيزٌ إِلَّا باشتمال» إلى آخره.

هذا ملخص ما أفاده شيخنا الاستاذ دام ظله - في تقرير مراد المصنف ^{١٥}.

قوله ^{١٥}: «لَا يَتَمَّ تَمِيزٌ إِلَّا باشتمال كُلَّ واحد من آحاد الكثرة على جهة ذاتية»

الآخر، ويتايزان. كل ذلك بالضرورة^{١٥}. والستخية بين الفاعل و فعله تقضي بظهور المغايرية بين الفعلين حسب ما بين الفاعلين. فلو كان هناك أرباب متفرقون، سواء اجتمعوا على فعل واحد، أم كان لكل جهة من جهات النظام العالمي العام رب مستقل في ربوبيته، كرب السماء والأرض و رب الإنسان وغير ذلك، أدى ذلك إلى فساد النظام والتدافع بين أجزائه؛ ووحدة النظام والتلازم المستمر بين أجزائه تدفعه.

أي: لا يتم تمييز في الأرباب المفترضين. وذلك لأن كل واحد منهم مجرد، والمجرد نوعه منحصر في فرد، على ما مر في الفصل السابع من المرحلة الخامسة و سبأني أيضاً في الفصل العشرين من هذه المرحلة.
وإلا فالتمييز في الماديات لا ينحصر في ما يكون باختلاف الذات، بل يحصل أيضاً بالعوارض والمتضادات، كما مر في الفصل الثالث من المرحلة الخامسة. هذا. ولكن قد مر في بعض تعاليقنا أن ما ذكره، من انحصر النوع المجرد في فرد، غير متيقن، وأن الدليل عليه غير ثام. قوله^{١٥}: «على جهة ذاتية»

سواء كانت جزء الذات وهي الفصل، أم تمام الذات.
والسر في ذلك أن الأرباب المذكورة موجودات مجردة، وقد ثبت في الفصل السابع من المرحلة الخامسة أن النوع المجرد منحصر في فرد، فالكثرة في المجردات لا تعقل إلا أن تكون كثرة نوعية، سواء كانت أنواعها مركبة أو بسيطة، فالتمايز بين المجردات ببعض الذات - وهي الفصول - إن كانت الأنواع مركبة، و تمام الذات إن كانت بسيطة، و لا يعقل فيها تحقق التمايز بالعوارض، والتمايز منحصر في هذه الأقسام الثلاثة.

إن قلت: هنا نوع آخر من التمايز هو التمايز بالكمال والنقص. قلت: هو أيضاً غير متصور هنا إذ لو كان كذلك لكان الناقص معلوماً و مربوياً للتكامل، فلم يكونا إلهين؛ هذا خلف.

١٥- قوله^{١٥}: «كل ذلك بالضرورة»

لا يخفى عليك: أن كلّاً ممادّك، من أن الكثرة لا تتحقق إلا بالأحاد، وأنه لا أحد إلا مع التمييز، وأنه لا تميّز إلا باشتعمال كلّ من الأحاد على جهة يفقدها الآخرون، وإن كان ضروريّاً، إلا أنّ وجوب كون تلك الجهة ذاتية لا عرضية لا يكون ضروريّاً، بل إنّما ثبت بما أقاموه من البرهان المزعوم على أنّ النوع المجرد منحصر في فرد.

فإن قيل: إن حكم النظام وإنقانه العجيب المحاكم بين أجزائه يشهد أن التدبير المخاري تدبير عن علم^{١٦}، والأصول المحكمة القاضية باستناد العالم المشهود إلى علل مجردة عالمية يؤيد ذلك. فهب أن الأرباب المفروضين متكترون الذوات ومتغيرة تها، ويؤدي ذلك بالطبع إلى اختلاف الأفعال وتدافعها^{١٧}، لكن من الجائز أن يتواطؤوا على التسامل وهم عقلاء ويتافقوا على التلاقيم، رعايةً لمصلحة النظام الواحد وتحفظاً على بقائه.

قلت: لا ريب أنَّ العلوم التي يبني عليها المقلاء أعمالهم صور علمية^{١٨} وقوانين كلية مأخوذة من النظام المخارجي المخاري في العالم. فلنظام المخارجي نوع تقدم على تلك الصور العلمية والقوانين الكلية، وهي تابعة له. ثمَّ هذا النظام المخارجي بوجوده المخارجي فعل أو لئن الأرباب المفروضين، ومن المستحيل أن يتأثر الناуль في فعله عن الصور العلمية المنتزعة عن فعله المتأخرة عن الفعل.

فإن قيل: هب أنَّ الأرباب المفروضين الفاعلين للنظام المخارجي لا يتبعون في فعلهم الصور العلمية المنتزعة عن الفعل، وهي علوم ذهنية حوصلية تابعة للمعلوم، لكنَّ الأرباب المفروضين فواعل علمية لهم علم بفعلهم في مرتبة ذواتهم قبل الفعل. فلهم لا يجوز تواظفهم على التسامل وتوافقهم على التلاقيم في العلم قبل الفعل؟

١٦- قوله **﴿وَتَدْبِيرٌ عَنْ عِلْمٍ﴾**

وإذا كان عن علم ذي دخل فيه، كان تدبيراً اختيارياً. كما مرّ بيانه في الفصل السابع من المرحلة الثامنة.

١٧- قوله **﴿وَوَيُؤْدِي ذَلِكَ بِالْطَّبِيعَ إِلَى اخْتِلَافِ الْأَفْعَالِ وَتَدَافِعِهَا﴾**

أي: لو كانوا فاعلين بالطبع ولم يكن لهم علم و اختيار.

١٨- قوله **﴿وَصُورٌ عَلَمِيَّةٌ﴾**

أي: علوم حوصلية. وقد مرّ في الفصل الثالث من المرحلة الحادية عشرة أنَّأخذ المفهوم يتوقف على نوع من الاتصال بالمصداق. وهذا يعني كون العلم الحوصلوي تابعاً للمعلوم.

قلت: علم الفاعل العلمي بفعله قبل الإيجاد - كما سيجي^{١٩} - وقد تقدّمت الإشارة إليه^{٢٠} - علم حضوري ملاكه وجдан العلة كمال المعلول بنحو أعلى وأشرف و السنخية بين العلة و معلوها. وفرض تواظو الأرباب و توافقهم في مرتبة هذا المعنى من العلم، إلغاء منهم^{٢١} لما في وجوداتهم من التكثّر والتغاير، وقد فرض أنَّ وجوداتهم متکثّرة متغيرة. هذا خلف.

١٩- قوله ^{﴿إِنَّمَا يُحِبُّ الْمُعْلَمَاتِ﴾}: وكما سيجي^{٢٠}

في الفصل الحادي عشر.

٢٠- قوله ^{﴿إِنَّمَا يُحِبُّ الْمُعْلَمَاتِ﴾}: وقد تقدّمت الإشارة إليه^{٢١}

في الفصل السابع من المرحلة الثامنة.

٢١- قوله ^{﴿إِنَّمَا يُحِبُّ الْمُعْلَمَاتِ﴾}: وفرض تواظو الأرباب و توافقهم في مرتبة هذا المعنى من العلم إلغاء منهم^{٢٢} و ذلك لأنَّ علم العلة الحضوري بعمولها قبل الإيجاد ليس إلا نفس علمها الحضوري بذاتها الراجدة للمعلول و كمالاته بنحو أعلى وأشرف، وهذا العلم عين ذات العلة، ففرض توافق العلل والأرباب في هذا العلم مساوٍ لفرض كونهم متوافقات الذات، وقد مرت في أصل الحجّة أنَّها متباعدة الذوات، لأنَّها مجردة، و النزع المجرد منحصر في فرد.

الفصل السابع

في أن الواجب بالذات لامشارک له في شيء من المفاهيم من حيث المصدقاق^١

المشاركة بين شيئين وأزيد، إنما تتم فيها إذا كانا متغيرين متسبيعين، وكان هناك مفهوم واحد يتصفان به؟ كزید وعمر و المتعددين في الإنسانية، والإنسان والفرس

١- قوله تعالى: «لامشارک له في شيء من المفاهيم من حيث المصدقاق» أي: إنه وإن كان هناك مفاهيم يوصف بها الواجب وغيره، إلا أنه ليس لتلك المفاهيم مصدقاق يشارک الواجب، بأن يكون ذلك المصدقاق مثل الواجب. وبعبارة أخرى: لا يكون للمفاهيم التي يوصف بها الواجب مصدقاق آخر يماثل الواجب. فعنوان الفصل يساو قولة تعالى: «ليس كمثله شيء»، و قوله تعالى: «لم يكن له كفواً أحد».

ثم لا يخفى عليك: أن هذه المسألة بعمومها و عموم أدلةها تثبت وحدة الواجب، ووحدة الرب، بمعنى أن الواجب لامشارک له في مفهوم وجوب الوجود والريوبية من حيث المصدقاق. فالباحث عن هذه المسألة بعد تبنك المسألتين من باب الترقى.

نعم! لو خصصنا هذه المسألة بالأوصاف المشتركة بين الواجب و غيره، كالعلم، و القدرة، و الحياة، و قلنا: إن المبحث عنه فيها هو أنه لا مشارک للواجب تعالى في المفاهيم المشتركة بينه وبين غيره من حيث المصدقاق، كانت هذه المسألة مبادنة لسابقتيها، لأن البحث في تبنك المسألتين كان في الأوصاف المخضّة به تعالى.

٢- قوله تعالى: «وكان هناك مفهوم واحد يتصفان به» أي: كان هناك معنى واحد. فالمفهوم هنا أريد منه المعنى، والمراد بالمعنى هو ما قام بغيره، أعني الوصف بالمعنى الأعم:

المتحدين في الحيوانية، فهي وحدة في كثرة. ولا تتحقق الكثرة^٣ إلا بأحاداد متغيرة متمايزه، كل منها مشتمل على ما يسلب به عنه غيره من الأحاداد. فكل من المشاركين مرکب من النفي والإباتات بحسب الوجود. وإذا كان وجود الواجب بالذات حقيقة الوجود الصرف البسيط - لا سبيل للتركيب إليه، ولا مجال للنفي فيه^٤ - فلا يشاركه شيء في معنى من المعاني^٥.

وأيضاً المفهوم المشترك فيه، إنما شيء من الماهيات أو ما يرجع إليها^٦، فلا سبيل

٣- قوله ﴿لا تتحقق الكثرة﴾

اللام للعهد، أي لا تتحقق الكثرة التي تكون آحادها مشاركة، وهي الكثرة المبحوث عنها هبنا. وذلك لأن مطلق الكثرة لا تتوقف على كون كل من الأحاداد مشتملاً على ما يسلب به عنه غيره من الأحاداد؛ فإن الكثرة في التشكيك الطولاني متحققة مع أنه لا يشتمل الداني على شيء يسلب به عنه العالي.

وبعبارة أخرى الكثرة قسمان: عرضية و طولية. و التي تتوقف منها على اشتتمال كل من آحادها على ما يسلب به عنه غيره، هي الأولى دون الثانية.

٤- قوله ﴿حقيقة الوجود الصرف البسيط - لا سبيل للتركيب إليه ولا مجال للنفي فيه﴾^٧
الكلام من قبل اللقّ و النثر المشوشين؛ فلا سبيل للتركيب إليه لكونه بسيطاً، ولا سبيل للنفي فيه لكونه صرفاً.

٥- قوله ﴿فلا يشاركه شيء في معنى من المعاني﴾

أي: في وصف من الأوصاف. فالمراد من المعنى هو ما قام بغيره، وهو الوصف.
ثم لا يخفى عليك: أن المراد من الوصف هنا معناه الأعم الذي يشمل الوجود، من جهة أنه يوصف به ذاته تعالى.

٦- قوله ﴿أو ما يرجع إليها﴾

من الصفات المخصصة بالماهيات، كالتجانس، و التماثل، و التشابه، و التساوي، و كالكلية، و التزوية، و الجنسية، وكذا الإمكان. قوله: «أو ما يرجع إليها» بضم المعمولات الثانية المنطقية - حيث إنها خواص للماهيات الموجودة في الذهن، كما يستفاد من كلماته^٨ في الفصل العاشر من المرحلة الحادية عشرة - وبعضاً من المفاهيم الفلسفية، بالإمكان.

للهماهیات الباطلة الذوات إلى حقيقة الواجب بالذات، التي هي حقة محضة؟ فلا يجنس للواجب بالذات، إذ لا جنس له؛ ولا مماثل له، إذ لا نوع له؛ ولا مشابه له، إذ لا يكفي له؛ ولا مساوي له، إذ لا ينكم له؛ ولا مطابق له، إذ لا وضع له؛ ولا عاذب له، إذ لا أين له؛ ولا مناسب له، إذ لا إضافة لذاته.^٩ والصفات الإضافية الزائدة على الذات^{١٠}، كالخلق والرزق، والإحياء، والإماتة، وغيرها، متزعة من مقام الفعل،

٧- قوله^{١١}: «فلا سبيل للههاهیات الباطلة الذوات إلى حقيقة الواجب بالذات، التي هي حقة محضة»

وبعبارة أخرى: المهاهیات حدود الوجودات، فهي أمور عدمية، والأمور العدمية باطلة لا شبيبة لها. فلا سبيل لها إلى وجود الواجب تعالى الذي هو وجود صرف وحقيقة محضة لا سبيل للعدم إليه.

٨- قوله^{١٢}: «لا مطابق له إذ لا وضع له»

قد مر في الفصل الثاني من المرحلة السابعة، أنَّ الاتحاد في الوضع يسمى توازيًّا، كما يسمى تطابقاً.

٩- قوله^{١٣}: «إذ لا إضافة لذاته»

أي: ليس ذاته مصداقاً لإضافة مقولية هي من المهاهیات. وإنما فسرناها بذلك؛ لأنَّ الكلام هنا في المناسبة، وهي المشاركة في مقولية الإضافة. وإلا فذاته تعالى ليس مصداقاً للإضافة الإشراقية أيضاً؛ لأنَّ الإضافة الإشراقية هي الربط و النسبة القائمة بوجود المفهوم، وهيئات أن تكون ذاته تعالى نسبة و وجوداً رابطاً.

١٠- قوله^{١٤}: «الصفات الإضافية الزائدة على الذات»

دفع دخل هو: أنه كيف لا إضافة لذاته مع أنَّ له صفات إضافية؟!

قوله^{١٥}: «الصفات الإضافية الزائدة على الذات»

المراد من الصفات الإضافية هي الصفات الفعلية - المقابلة للصفات الذاتية - لوجوه:

الأول قوله: «متزعة من مقام الفعل»، وذلك لأنَّ الصفات الفعلية هي التي تتزعَّ من مقام الفعل، كما سبَّأني في الفصل اللاحق وكذا في الفصل العاشر.

الثاني: قوله: «أنَّ الصفات الإضافية ترجع إلى القيومية»، فإنَّ الصفات الفعلية هي التي ترجع

كما سيأتي إن شاء الله تعالى^{١١}. على أنّ الصفات الإضافية ترجع جميعاً إلى القيومية^{١٢}، وإذ لا موجد ولا مؤثر سواه^{١٣} فلا مشارك له في القيومية. وإنما شيء من المفاهيم المنتزعه من الوجود^{١٤}، فالذى للواجب بالذات منها أعلى

٦ إلى القيومية، كما سيأتي أيضاً في الفصل العاشر، وأما الصفات الإضافية المقابلة للصفات الحقيقة، فهي وإن كانت زائدة على الذات أيضاً، إلا أنها معانٍ اعتبارية، كما صرّح به في الفصل الرابع من المرحلة الثانية عشرة من بداية الحكمة.

الثالث: أنه مثل لها بالخلق والرزق والإحياء والإماتة، وهي كلّها صفات الفعل. ولو أرادَ الصفات الإضافية المقابلة للحقيقة لمثل بالخالقية والرازقية وكذا العالمية والقادرة؛ فإنَّ الصفات الإضافية المقابلة للحقيقة قد تنتزع بمحاجة الذات، كالعالمية، والقادرة، وقد تنتزع بمحاجة الفعل، كالخالقية، والرازقية.

١١- قوله تعالى: «كما سيأتي إن شاء الله تعالى» في الفصل الآتي، وكذلك في الفصل العاشر.

١٢- قوله تعالى: «ترجع جميعاً إلى القيومية»

و هي كونه تعالى بحيث يقوم به ما سواه، من وجود أو جبارة وجودية؛ فإنَّ الخلق، والرزق، والحياة، والبدء، والمرور، والهداية، إلى غير ذلك، حبيبات وجودية في موضوعاتها، من الوجودات الإمكانية، وهي جميعاً قائمة به تعالى، مفاضة من عنده. هكذا في تعليقه على الأسفار ج، ص ١٢٠، عند تفسير القيومية.

ولا يخفى عليك: أنَّ معنى رجوعها جميعاً إلى القيومية، كون صفة القيومية من صفات الفعل، جامعة بروحدتها لجميع صفات الفعل، كما سيصرّح بذلك في الفصل العاشر.

١٣- قوله تعالى: «إذ لا موجد ولا مؤثر سواه»

كما مر في الفصل الثامن من المرحلة الثامنة، وفي الفصل السادس من هذه المرحلة، وسيأتي أيضاً في الفصل الرابع عشر من هذه المرحلة.

١٤- قوله تعالى: «إنما شيء من المفاهيم المنتزعه من الوجود»

لا يخفى عليك: أنه لابد ل تمامية هذا البرهان - الذي هو من قبيل برهان الاستقصاء - أن

المراتب^{١٥}، غير المتناهي شدةً، الذي لا يخالطه نقص ولا عدم؛ و الذي لغيره بعض مراتب الحقيقة المشككة، غير الحالى من نقص و تركيب؛ فلامشارکة.

و أثما حل بعض المفاهيم على الواجب بالذات و غيره - كالوجود المحمول باشتراكه المعنوي عليه و على غيره، مع الفض عن خصوصية المصدق، وكذا سائر صفات الواجب المشتركة بمعناها فحسب^{١٦}، كالعلم و الحياة و الرحمة، مع الفض عن الخصوصيات الامكانيّة - فليس من الاشتراك المبحوث عنه في شيء.

ذلك يتعرض فيه لمفهوم العدم و ما يرجع إليه أيضاً. ولعله إنما ترك ذلك لووضح الأمر فيه، حيث إن الواجب ليس مصداقاً لمفهوم العدم أو ما يرجع إليه، حتى يتصور أن يكون له مشارک فيه.

١٥- قوله^{٢٧}: «فالذى للواجب بالذات منها أعلى المراتب» يعني: أنه وإن كان له تعالى مشارک في هذه المفاهيم، إلا أن ذلك المشارک إنما يكون مشارکاً له في أصل المفهوم، وليس مشارکاً من حيث المصدق، أي: إنه ليس مصداقاً مساوياً للواجب، فالمفهوم وإن كان واحداً إلا أنه مشكك، لا متواطن، كما أن المصاديق مشككة، لا متباعدة ولا متساوية.

١٦- قوله^{٢٨}: «صفات الواجب المشتركة بمعناها فحسب»، في النسخ: صفات الواجب بمعناها فحسب، و الصحيح ما أثبتناه.

الفصل الثامن

في صفات الواجب بالذات على وجه كلّي وانقسامها
قد تقدّم أنّ الوجود الواجب لا يسلب عنه كمال وجوديّ قطّ؛ فا في الوجود من
كمال - كالعلم والقدرة - فالوجود الواجب واجد له بنحو أعلى وأشرف، وهو
عامل عليه على ما يليق بساحة عزّته وكبرياته^٢. وهذا هو المراد بالاتّصاف.
ثم إنّ الصفة تنقسم انقساماً أولياً إلى: ثبوتية، تفيد معنى إيجابياً؛ كالعلم والقدرة،
و سلبية تفيد معنى سلبياً؛ ولا يكون إلا سلب.....

١- قوله ﴿قد تقدّم﴾

في الفصل الرابع.

٢- قوله ﴿على ما يليق بساحة عزّته وكبرياته﴾

من كون كُلّ صفة كمالية عين ذاته، وأنّها لاحد لها كاماً لاحد لذاته تعالى. فهو علم صرف، و
حياة صرف، كما أنه وجود صرف لا حدّ له. و يتفرّع على ذلك: أنّ شيئاً من صفات الكمالية لا
يقارن عدماً و نقصاً.

٣- قوله ﴿تنقسم انقساماً أولياً إلى ثبوتية تفيد معنى إيجابياً، كالعلم والقدرة و
سلبية تفيد معنى سلبياً﴾

قال في شرح غر الفرائد ص ١٥٢: «ويقال لنعوتة السلبية: صفات الجلال، و لنعوتة الثبوتية:
صفات الجمال» انتهى.

و قال في الأسفارج ٤، ص ١١٨: «الصفة إما إيجابية ثبوتية، وإما سلبية تفديتية. وقد عبر
الكتاب عن هاتين بقوله: «تبارك اسم رَبِّك ذي الجلال و الإكرام»، فصفة الجلال ما جلت ذاتها بها
عن مشابهة الغير، و صفة الإكرام ما تكرّمت ذاته بها و تجمّلت». انتهى.

سلب الكمال؟، فيرجع إلى إيجاب الكمال، لأنَّ نفي النفي إثبات؟ كقولنا: من ليس بجاهل و من ليس بعاجز، الراجعين إلى العالم و القادر. وأما سلب الكمال، فقد أتضح في المباحث السابقة أن لا سبيل لسلب شيء من الكمال إليه تعالى؛ فالصفات السلبية راجعة بالحقيقة إلى الصفات الشبوانية.

و الصفات الشبوانية تنقسم إلى: حقيقة، كالمعنى، وإضافية، كالعالمية

٤- قوله تعالى: «إلى ثبوتيه تفید معنی إيجابیاً كالعلم و القدرة و سلبیة تفید معنی سلبیاً» ظاهر كلامه أنَّ الصفة السلبية هو مقاد قولنا: ليس بعاجز مثلاً، و أنا العاجز فهو ليس صفة للواجب تعالى حتى يكون صفة سلبية أو ثبوانية.

٤- قوله تعالى: «لا يكون إلا سلب سلب الكمال»

لأنَّها تفید سلب النقص، و النقص ليس إلا سلب الكمال.

ثم لا يخفى عليك: أنَّ المراد من سلب سلب الكمال، عدم عدم الكمال، فالسلب أريد منه المعنى اللازم، و هكذا في نفي النفي والإيجاب والإثبات.

٥- قوله تعالى: «لأنَّ نفي النفي إثبات»

أي: لأنَّ عدم العدم وجود، على ما أشرنا إليه آنفاً.

ثم لا يخفى عليك أولاً: أنَّ العدم المضاد إليه في هذه القاعدة يعم العدم في مقابل التناقض و مقابل العدم و الملكة، لكن تختص في العدم و الملكة بالموضوع القابل، فعدم العدم في الموضوع القابل ملازم لوجود الملكة فيها؛ لأنَّ ارتفاع الملكة و عدمها عن الموضوع القابل محال. و محل الكلام من هذا القبيل.

و ثانياً: أنَّ عدم العدم إنما هو ملازم للوجود، و ليس نفس الوجود، كيف، و العدم مطلقاً - سواء كان عدم الوجود أم عدم العدم - عدم، و لا وجود له إلا بالاعتبار، بل هو مقابل للوجود؟! و هل يمكن أن يكون الشيء عين مقابلته؟! لعله أشار إلى ما ذكرنا بقوله: «فيرجع إلى إيجاب الكمال» الدال على مغایرة الراجع للمرجع إليه.

٦- قوله تعالى: «فقد أتضح في المباحث السابقة»

راجع الفصل الرابع.

و القادرية^٧. و الحقيقة تنقسم إلى: حقيقة محضة، كالمحقّي، و حقيقة ذات إضافة، كالخالق و الرازق^٨.

ـ قوله تعالى: «إلى حقيقة، كالحقّ، وإضافة، كالعالمية و القادرية» فالحقيقة أمور واقعية، بخلاف الإضافية التي لا تكون إلا أموراً اعتبارية. و ذلك لأنّ الإضافية عبارة عن نفس النسبة بين أمرين، و النسبة القائمة بالطرفين لا حقيقة لها هنا، حيث إنّ كلّ ما هو غير الواجب وجود رابط، هي نفس النسبة والإضافة الإبشرية. و إنما العقل يلتفت إلى غير الواجب و ينظر إليه نظراً استقلالياً - على ما مرت في الفصل الثاني من المرحلة الثانية -. و بعد ذلك يعتبر نسبة بينه وبين الواجب. فالصفات الإضافية أمور اعتبارية. بخلاف الحقيقة التي هي أمور واقعية سواء كانت من صفات الذات أم من صفات الفعل، و سواء قلنا في صفات الذات: إنّها نفس الذات، و هو الحقّ، أم جعلناها زائدة على الذات. و ذلك لأنّ صفات الفعل عين الفعل، و الفعل موجود حقيقة، و صفات الذات أيضاً موجودة حقيقة، إنما بين وجود الذات أو بوجود آخر. و لأجل كون الصفات الإضافية اعتبارية لا حقيقة لها، فربّل بها الحقيقة.

قوله تعالى: «كالعالمية و القادرية» و كالخالقية و الرازقية؛ فإنّ الصفات الإضافية قد تكون من صفات الفعل، كما قد تكون من صفات الذات.

و المراد بالصفات الإضافية هي التي تكون نفس الإضافة و نفس النسبة التي بين الذات و غيرها. قال في شرح غرر الفرائد: «فإنّ العالمية نفس النسبة التي للعلم إلى المعلوم، و القادرية نفس النسبة التي بين القدرة و المقدور». انتهى. و قال في تعليقه على الأسفارج^٤، ص: ١١٩: «إنما إضافية، وهي ما كانت محض النسبة، كالعالمية و القادرية» انتهى. و من هنا يعلم أنّ المراد من الإضافة هنا معناها المجرى، و هي النسبة، لا الإضافة التي من المقولات، و هي الهيئة المتكررة العاشرلة من النسبة. اللهم إلا عند من يجعل الإضافة المقولية نفس النسبة المتكررة.

ـ قوله تعالى: «و حقيقة ذات إضافة، كالخالق و الرازق» و كالعالم و القادر؛ فإنّ الحقيقة ذات الإضافة - كالصفات الإضافية - يمكن أن تكون من

و من وجه آخر^٩ تقسم الصفات إلى: صفات الذات، وهي التي يكفي في انتزاعها

﴿صفات الذات، كما يمكن أن تكون من صفات الفعل﴾.

قوله تعالى: «حقيقة ذات إضافة»

و هي ما أخذت الإضافة إلى الغير في مفهومها، فهي في تصورها متوقف على تصور الغير، فان كانت من صفات الذات لم تتوقف في تتحققها على الغير، كالعلم و القدرة، وإن كانت من صفات الفعل توقفت في تتحققها على الغير، كما كانت متوقفة في مفهومها عليه، كالخلق و الرزق. صرّح بذلك شيخ مشايخنا الفاضل التونسي في كتاب الإلهيات، ص ٦١.

٩- قوله تعالى: «من وجه آخر»

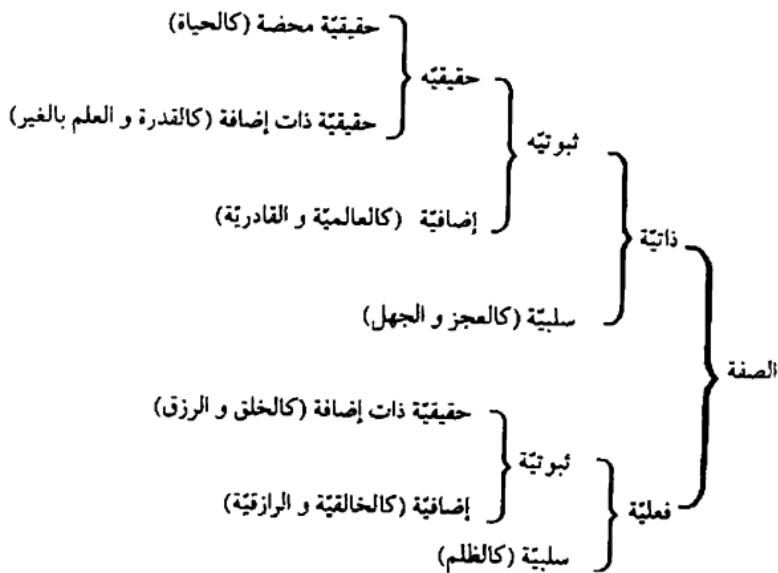
فهذا التقسيم في عرض التقسيم الأول، ولذا عده في بداية الحكمة تقسيماً أولياً، و يجري هذا التقسيم في كثير من أقسام التقسيم الأول، فالصفات السلبية يمكن أن تكون ذاتية، كما مثل به، و يمكن أن تكون فعلية، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾، و كذا الصفات الحقيقة ذات الإضافة، كالعالِم و القادر و الخالق و الرازق، و الصفات الإضافية، كالعالِمية و القادرية و الخالقية و الرازقية.

نعم! الحقيقة المحسنة لا تكون إلا من صفات الذات؛ فإن صفات الفعل لا تخلو عن إضافة لأنَّ اتصاف الذات بها يتوقف على فرض الغير، و لئلا كانت الصفات الفعلية لا تتحقق من دون إضافة تراهم يطلقون الصفات الإضافية و يريدون بها صفات الفعل، كما مرّ من المصنف ١ في الفصل السابق.

ثم لا يخفى عليك: أنه كان الأولى تقديم هذا التقسيم على التقسيم السابق.

فرض الذات فحسب^{١٠}؛ صفات الفعل، وهي التي يتوقف انتزاعها على فرض الغير^{١١}.

٤



١٠- قوله تعالى: «هي التي يكفي في انتزاعها فرض الذات فحسب»

لما كانت الصفات الذاتية أعمّ من الحقيقة ذات الإضافة، وكان انتزاع الصفات ذات الإضافة متوقفة على ملاحظة الغير كال قادر و كالعالم بالغير، كان الأولى أن يعرف الصفات الذاتية بما يكفي في تحقّقها و انتزاف الذات بها نفس الذات المتعالية.

قال في الفصل العاشر الآتي في صفات الفعل: «و لما كانت مضاقة إلى غيره تعالى كانت متوقفة في تحقّقها على تحقّق الغير المضاق إليه» انتهى. فعتبر بدل الانتزاع بالثبت و الانتزاف و التحقّق.

١١- قوله تعالى: «هي التي يتوقف انتزاعها على فرض الغير»

فالخالق مثلاً معناه أنه إن كان هناك مخلوق فهو خالقه، كما صرّح بذلك في ص ٢٣ من رسالته

وإذ لا موجود غيره تعالى إلَّا فعله، فالصفات الفعلية هي المترددة من مقام الفعل.

﴿الأسماء من الرسائل التوحيدية، فالخالق وصف يحتاج إلى فرض الغير فإن لم يكن هناك مخلوق لم يكن الواجب عز اسمه خالقاً، فالخلق وصف لا يتحقق إلَّا إذا تحقق المخلوق، فلا واقع له سوى واقع المخلوق والمرزوق﴾.

ولا يخفى عليك: أنَّ الخالق قد يطلق ويراد به كون الواجب مبدهاً للخلق، وقد يطلق ويراد به التلبس بالخلق، وعلى الأُول فهو من صفات الذات لأنَّه يرجع إلى القدرة التي هي كون الشيء مبدهاً للفعل عن علم، فيكون من صفات الذات؛ والذى يكون من صفات الفعل إنما هو المعنى الثاني.

الفصل التاسع

ني الصفات الذاتية وأنها عين الذات المتعالية

اختفت كلمات الباحثين في الصفات الذاتية^١ - المتنزعة عن الذات الواجبة المقطوعة النظر عما عدتها^٢ - على أقوال:
الأول: أنها عين الذات المتعالية^٣ وكل واحدة منها عين الأخرى. وهو منسوب

١- قوله تعالى: «اختفت كلمات الباحثين في الصفات الذاتية»

يعني: الصفات الذاتية الحقيقة، سواء كانت حقيقة محسنة، كالحياة، أم حقيقة ذات إضافة، كالعلم والقدرة. كما صرّح بذلك في بداية الحكم. وأمّا الصفات الإضافية، كالعلمية والقادرة، فقد صرّح في الفصل الرابع من المرحلة الثانية عشرة من بداية الحكم باعتباريتها وزيادتها على الذات، حيث قال: «و لا ريب في زيادة الصفات الإضافية على الذات المتعالية، لأنّها معانٍ اعتبارية و جلت الذات أن تكون مصداقاً لها». انتهى.

و قال الحكم السبزواري^٤ في تعليقه على الأسفارج^٥، ص ١١٩: «و الصفات الإضافية أيضاً - أعني المضافات الحقيقة، لا المشهورة - زائدة على ذات الموصوف، و إلا لكان الموصوف نسبة محسنة محسنة». انتهى.

ولا يخفى عليك: أنّ عدّه الصفات الإضافية مضافات حقيقة، الدال على كون الإضافة هنا بمعناها المصطلح عليه في المقولات، إنما يتم على ما ذهب هو إليه، من أن الإضافة المقولية هي نفس النسبة المتكررة. قال في غرر الفرائد ص ١٣٩: «إن المضاف نسبة تكرر» انتهى.

٢- قوله تعالى: «المقطوعة النظر عما عدتها»

صفة للذات الواجبة.

٣- قوله تعالى: «أنها عين الذات المتعالية»

أي: مصداقاً و بحسب العين، وهي متباعدة مفهوماً و بحسب الذهن. كما سيمصرح^٦ بذلك في مقام إقامة البرهان على هذا القول.

إلى المحكاء.

الثاني: أنها معان زائدة على الذات^٤ لازمة لها؛ فهي قديمة بقدمها. وهو منسوب إلى الأشاعرة.

الثالث: أنها زائدة على الذات حادثة؛ على ما نسب إلى الكرامية.

الرابع: أنَّ معنى اتصف الذات بها، كون الفعل الصادر منها فعل من تلبس بالصفة^٥. فمعنى كون الذات المتعالية عالمَةً أنَّ الفعل الصادر منها متقد حكم ذو غاية عقلائية كما يفعل العالم. ومعنى كونها قادرة، أنَّ الفعل الصادر منها كفعل القادر، فالذات نائبة مناب الصفات.

وربما يظهر من بعضهم الميل إلى قول آخر، وهو أنَّ معنى إثبات الصفات نفي ما يقابلها. فمعنى إثبات الحياة والعلم والقدرة مثلاً، نفي الموت والجهل والعجز. ويظهر من بعضهم أنَّ الصفات الذاتية عين الذات، لكنَّها جمِيعاً بمعنى واحد، والألفاظ متراوحة.

٤- قوله تعالى: «أنَّها معان زائدة على الذات»

يستفاد من كثاف اصطلاحات الفنون أنَّ للمعنى إطلاقات:

منها: ما يقصد بشيء، وإن شئت فقل: إنَّ الصورة الذهنية من حيث إنَّها وضع يزاياها اللفظ، أي من حيث إنَّها تقصد من اللفظ.

ومنها: ما قام بغيره. ومقابلة العين.

ومنها: ما لا يدرك بإحدى العوارض الظاهرة. ومقابلة العين أيضاً.

ومنها: المتتجدد. انتهي ما أرداه بمضمونه.

ولا يخفى: أنَّ المراد بالمعنى هنا المعنى الثاني.

٥- قوله تعالى: «كون الفعل الصادر منها فعل من تلبس بالصفة»

فهو تعالى عندهم ليس بعالم مثلاً، ولكنه يفعل فعل العالم، فهو كمن لا يحسن الرمي ولكن يأخذ القوس ويرمي به ويسقط. وهكذا في سائر الصفات.

وَالْحَقُّ هُوَ الْقَوْلُ الْأَوَّلُ وَذَلِكَ لَا تَحْقِقُ أَنَّ الْوَاجِبَ بِالذَّاتِ عَلَةً تَامَّةً؟ يَنْتَهِي
إِلَيْهِ كُلُّ مُجْوَدٍ مُمْكِنٍ، بِلَا وَاسْطَةٍ أَوْ بِوَاسْطَةٍ أَوْ بِوسَائِطٍ، بِمَعْنَى أَنَّ الْحَقِيقَةَ الْوَاجِبَيَّةَ
هِيَ الْعَلَةُ بَعْيَنِهَا. وَتَحْقِقُ أَيْضًا أَنَّ كُلَّ كَمَالٍ وَجُودَيَّةٍ فِي الْمُعْلُولِ، فَعُلِّتَهُ فِي مَقَامِ عَلَيْتَهُ
وَاحِدَةٌ لَهُ يَنْتَهِي أَعْلَى وَأَشَرْفَ. فَلَلْوَاجِبِ بِالذَّاتِ كُلَّ كَمَالٍ وَجُودَيَّةٍ مُفْرُوضٌ.⁷ عَلَى

عقوله [١]: «تحقق أن الواجب بالذات علة تامة»

فهي علة تامة للصادر الأول بلا واسطة؛ فإن الملة إنما تكون ناقصة إذا لم تكن واجدة لجميع ما يتوقف عليه وجود المعلمول، وبعد ما ثبتت وحدة الواجب، لا يمكن أن يفترض هناك شيء غير الواجب يكون الصادر الأول متوافقاً عليه، وإن لم يكن ما فرض صادراً أولاً صادراً أولاً. وإذا كان الواجب علة تامة للصادر الأول، كان علة تامة لسائر الممكبات، ولكن مع الواسطة؛ إذ الملة إنما تكون ناقصة إذا توقف المعلمول على شيء آخر غيرها أيضاً، بحيث يكون المجموع علة تامة واحدة لوجود المعلمول. فلو كان مجموع الواجب وأمر آخر علة لشيء، كان الواجب علة ناقصة قريبة له، وعلة تامة قريبة للصادر الأول، فكان الواجب علة قريبة لأمررين، وتبطله قاعدة الواحد. ثم لا يخفى عليك أولاً: أن البرهان لا يبني على كون الواجب تعالى علة تامة، بل الأساس في البرهان هو كونه تعالى فاعلاً، إذ الفاعل هو الذي لابد أن يشتمل على كمال المعلمول بنحو أعلى و أشرف.

و ثانيةً: أن هذا البيان مبني على رأي المتأثرين، حيث يرون المعلوم وجوداً مستقلاً، و أما على ما ثبت في الحكمة المتعالية فهو تعالى علة تامة للصادر الأول، و علة ناقصة لاما سواه؛ إذ جميع ما سواه وجودات رابطة، فلا يصلح شيء منها لأن يكون فاعلاً، وإنما هي معدّات و شروط، والفاعل القريب للجميع هو الله تعالى، يوجد الصادر الأول من دون أن يحتاج وجودها إلى شرط و معدّ، و يوجد ما عدها بشرط وجود ما تقدم عليه من المراتب، فكل سابق مجرى لوصول الفيض إلى اللاحقة. وقد تقدم بعض ما يتعلق بهذا المقام في الفصل الثامن من المرحلة الثامنة، وسيأتي، أيضاً في الفصل الرابع عشر ما يناسبه.

٧- قوله تعالى: «كُلُّ كَمَالٍ وَجْهُدٍ مَفْرُوضٌ»،
إذ كُلُّ كَمَالٍ وَجْهُدٍ مَفْرُوضٌ غيره تعالى معلول له؛ لأنَّه ممكِن، والممكِن معلول للراجِب،
مباشرة أو مع الواسطة.

أنه وجود صرف لا يخالطه عدم. وتحقق أن وجوده صرف، بسيط^٨، واحد بالوحدة الحقة؛ فليس في ذاته تعدد جهة ولا تغير حيّثية. فكل كمال وجودي مفروض فيه، عين ذاته وعين الكمال الآخر المفروض له. فالصفات الذاتية التي للواجب بالذات كثيرة، مختلفة مفهوماً، واحدة عيناً ومصداقاً، وهو المطلوب.

وقول بعضهم: إن علة الإيجاد هي إرادة الواجب بالذات^٩، دون ذاته المتعالية، كلام لا محsteller له^{١٠}. فإن الإرادة المذكورة عند هذا القائل إن كانت صفة ذاتية هي عين الذات^{١١}، كان إسناد الإيجاد إليها عين إسناده إلى الذات المتعالية؛ فإسناده إليها ونفيه عن الذات تناقض ظاهر^{١٢}. وإن كانت صفة فعلية متزعة من مقام الفعل، كان الفعل متقدماً عليها، فكان إسناد إيجاد الفعل إليها قولًا بتقدّم المعلول على العلة^{١٣}، وهو عال.

٨- قوله تعالى: «تحقق أن وجوده صرف بسيط»

أي: لا ترتكب فيه من الأجزاء الخارجية، كما أنه صرف، وليس فيه ترتكب من الوجود والعدم، كما استفيد من الجملة السابقة.

٩- قوله تعالى: «قول بعضهم إن علة الإيجاد هي إرادة الواجب بالذات»

فليس ذات الواجب تعالى علة للممكّنات حتى يستقيم البرهان المذكور.

١٠- قوله تعالى: «كلام لا محsteller له»

أي: كلام لا يحصل قائله منه على طائل. وبعبارة أخرى: لا يصل قائله إلى حاصل.

١١- قوله تعالى: «إن كانت صفة ذاتية هي عين الذات»

كان الأولى أن يقول: الإرادة لاتخلو إما أن تكون عين الذات، وإما أن تكون غيرها، وكل ما هو غيره تعالى معلول له، فعلى فرض كونها غير الذات تكون من صفات الفعل المتزعة من مقام الفعل.

١٢- قوله تعالى: «تناقض ظاهر»

مضافاً إلى أنه لا يضر بالحجّة، حيث إن الذات التي عين الإرادة تبقى على كونها مبدأ لكل موجود ممكن.

١٣- قوله تعالى: «قولًا بتقدّم المعلول على العلة»

على أنَّ نسبة العلَّة إلى إرادة الواجب بالذات ونفيها عن الذات، تقضي بالغايرية بين الواجب وإرادته؛ فهذه الإرادة، إنما مستغنية عن العلَّة، فلازمه أن تكون واجبة الوجود، ولازمه تعدد الواجب، وهو محال. وإنما مفتقرة إلى العلَّة؛ فإنَّ كانت علَّتها الواجب، كانت الإرادة علَّة للعالم، والواجب علَّة لها، وعلَّة العلَّة علَّة، فالواجب علَّة العالم. وإنَّ كانت علَّتها غير الواجب ولم تنتهِ إليه، استلزم واجباً آخر تنتهي إليه، وهو محال.

وأثنا القول الثاني النسوب إلى الأشاعرة، وهو أنَّ هذه الصفات - وهي على ما عدُّوها سبع^{١٤}: الحياة، والعلم، والقدرة، والسمع، والبصر، والإرادة، والكلام - زائدة على الذات، لازمة لها، قديمة يقدِّمها.

ففيه: أنَّ هذه الصفات، إنَّ كانت في وجودها مستغنية عن العلَّة قائمة ب نفسها، كان هناك واجبات ثمان، هي: الذات و الصفات السبع؛ وبراهين وحدانية الواجب تبطله وتحيله. وإنَّ كانت في وجودها مفتقرة إلى علَّة، فإنَّ كانت علَّتها هي

٦٨ المراد من المعلول هو الفعل، والمراد من العلَّة هي الإرادة، لأنَّها هي علَّة الإيجاد، فلو انتزعت الإرادة من الفعل، لكان هذا قوله^{١٥} بتقدِّم المعلول على العلَّة، ولا يخفى عليك: أنَّ العلَّة والمعلولة هنا إنما هي بحسب تحليل العقل؛ وإلا فالإرادة الفعلية - وكذا كل صفة فعل - عين الفعل خارجاً وعيناً، وتلازمهما إنما هو من قبيل الملازمات العامة. وعلى هذا فتقدِّم الإرادة على الفعل بحسب ما ذكر من تحليل العقل، يكون من تقدِّم المعلول على العلَّة. وأثنا بحسب العين والواقع الخارجي فيكون من تقدِّم الشيء على نفسه. وكلامها محال.

١٤- قوله^{١٦}: «هي على ما عدُّوها سبع»

في نسبة العد إليهم إشارة إلى عدم صحته؛ فإنَّ صفات الذاتية لا تحسى، لأنَّ كمالاته تعالى الذاتية لا تتمَّ. هذا مضافاً إلى أنَّ بعض ما ذكره، إنما يكون من صفات الفعل، كالإرادة والكلام، وبعضاً متداخلة كالعلم والسمع والبصر. وإنما الذي يكون من صفات الذات ثلاثة منها، هي: العلم والقدرة والحياة.

الذات^{١٥}، كانت الذات علّة متقدمة عليها ففيما هي فاقدة لها، وهو محال. وإن كانت علّتها غير الذات، كانت واجبة بالغير، وينتهي وجوبها بالغير إلى واجب آخر غير الواجب المتصف بها، وبراهين وحدانية الواجب بالذات تبطله أيضاً. وأيضاً كان لازم ذلك^{١٦} حاجة الواجب بالذات في انتصافه بصفات الكمال إلى غيره، و الحاجة كيما كانت^{١٧} تنافي وجوب الوجود بالذات.

وأيضاً لازمه فقدان الواجب في ذاته صفات الكمال^{١٨}، وقد تقدم^{١٩} أنه صرف الوجود الذي لا يفقد شيئاً من الكمال الوجودي.

وأما القول الثالث المنسوب إلى الكرامية، وهو كون هذه الصفات زائدة حادثة، ففيه أنَّ لازمه إمكانها واحتياجها إلى العلة. وعلّتها إنما هي الذات، ولازمه أن تفليس الذات لنفسها ما هي فاقدة له، وقد تحقق استحالته. وإما غير الذات، ولازمه تتحقق جهة إمكانية فيها^{٢٠} وانسلاب كمالات وجودية عنها، وقد تتحقق

١٥- قوله تعالى: «فإن كانت علّتها هي الذات»
بلا واسطة أو مع الواسطة.

١٦- قوله تعالى: «وأيضاً كان لازم ذلك»

وجه آخر لاستحالة الشّئ الأخير، أعني كون الصفات السبع ممكنة معلولة لغير ذاته تعالى.

١٧- قوله تعالى: «والحاجة كيما كانت»

أي: سواء كانت في الذات أم في الصفات.

١٨- قوله تعالى: «وأيضاً لازمه فقدان الواجب في ذاته صفات الكمال»
ردة آخر على قول الأشاعرة.

١٩- قوله تعالى: «وقد تقدم»
في الفصل الرابع.

٢٠- قوله تعالى: «و لازمه تتحقق جهة إمكانية فيها»

مع أنه قد مر في الفصل الرابع من المرحلة الرابعة أنَّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من

استحالته^{٢١}.

وأما القول الرابع النسوب إلى المعتزلة. وهو نيابة الذات عن الصفات، ففيه أنَّ لازمه فقدان الذات للكمال وهي فتياضه لكلَّ كمال، وهو حال.
وبهذا يبطل أيضًا ما قيل: إنَّ معنى الصفات الذاتية التبوئية سلب مقابلتها؛ فمعنى الحياة والعلم والقدرة، نفي الموت ونفي الجهل ونفي العجز.
وأما ما قيل من كون هذه الصفات عين الذات وهي مترادفة بمعنى واحد، فكأنَّه من اشتباه المفهوم بالمصدق^{٢٢}. فالذى يثبته البرهان^{٢٣} أنَّ مصادقها واحد، وأما المفاهيم فمتغيرة لا تتحد أصلًا^{٢٤}. على أنَّ اللغة والعرف يكتُبان الترافق.

٦- جميع الجهات، فلا ينسلب عنه كمال وجوديًّا أصلًا.

ثم لا يخفى عليك: أنَّ لهذا الفرض لازمًا آخر، وهو وجود واجب آخر، وتنفيذ أدلة التوحيد.

قوله^{٢٥}: «قد تحقق استحالته»

فرابع الفصل الرابع من المرحلة الرابعة، وكذا الفصل الرابع من مرحلتنا هذه.

قوله^{٢٦}: «فكأنَّه من اشتباه المفهوم بالمصدق»

و هذا كما أنَّ القول السابق أيضًا ثنا من اشتباه المفهوم بالمصدق، حيث إنَّ الواجب ليس كمثله شيءٍ من حيث المصدق، فترهقوا أنه ليس كمثله شيءٍ من حيث المفهوم، فجعلوا المفاهيم الصادقة عليه تعالى بمعنى سلب تناقضها.

قوله^{٢٧}: «فالذى يثبته البرهان»

أي: فإنَّ الذي يثبته البرهان، فالقاء للسببية.

قوله^{٢٨}: «أما المفاهيم فمتغيرة لا تتحد أصلًا»

بالوجودان. أو المراد أنها لا برهان على اتحادها، بقرينة المقابلة.

الفصل العاشر

في الصفات الفعلية وأنها زائدة على الذات

لاريب أنَّ للواجب بالذات صفات فعلية، مسافة إلى غيره^١، كالخالق، والرازق^٢، و

١- قوله تعالى: «مسافة إلى غيره»

أي: في تحققها، زيادة على كونها ذات إضافة في مفهومها؛ فإنَّ الصفات الفعلية هي التي تترقب اتصاف الذات بها على أمر خارج. ولعلَّ هذا هو المرجع لسميتها بالصفات الإضافية. وهذا بخلاف الصفات الذاتية ذات الإضافة؛ فإنَّها إنما تكون الإضافة معتبرة في مفهومها فقط، كالقدرة.

٢- قوله تعالى: «كالخالق والرازق»

لا يخفى عليك: أنَّ كلاً من ألفاظ صفات الفعل يمكن أن يستعمل على وجهين:
الأول: أن يراد به القدرة على ذلك الفعل، فيراد بالخالق القادر على الخلق، وبالرازق القادر على الرزق، وهكذا. وحيثُنَّ كل منها صفة ذاتية، لكون القدرة بعمومها من صفات الذات. وهذا المعنى هو الأصل الذي يشير إليه في آخر الفصل.
الثاني: أن يراد به إيجاد ذلك الفعل، فيراد بالخالق موجد الخلق، وبالرازق موجد الرزق، وعند ذلك يكون من صفات الفعل.

ولما كان الإيجاد عين الوجود حقيقة، وإنَّما يختلف عنه اعتباراً، لم يكن حقيقة صفة الفعل غير نفس الفعل منسوباً إليه تعالى. فالخالق مثلاً لا واقع له غير نفس الخلق، بمعنى المخلوق منسوباً إليه تعالى. ولما كانت هذه النسبة إضافة إشراقيَّة، فهي أيضاً نفس المخلوق، فيؤول الأمر إلى أنَّ صفة الفعل لا واقع لها غير الفعل.

وبما ذكرنا يتبيَّن أنَّ الخالق على الأول مشتَّت استعمل في معناه، حيث إنَّه يدلُّ على ذات

المطعي، والجواود، والغفور، والرحيم، إلى غير ذلك، وهي كثيرة جداً يجمعها صفة القِيَوْمٌ^٣.

ولما كانت مضافة إلى غيره تعالى، كانت متوقفة في تحققها على تحقق الفير المضاف إليه. وحيث كان كلّ غير مفروض معلولاً للذات المتعالية متأخراً عنها، كانت الصفة المتوقفة عليه متأخرة عن الذات، زائدة عليها، فهي منتزعة من مقام الفعل^٤، منسوبة إلى الذات المتعالية.

فالمحظوظ الإمكانىي مثلاً له وجود لا بنفسه، بل بغيره؛ فإذا اعتبر بالنظر إلى نفسه، كان وجوداً وإذا اعتبر بالنظر إلى الفير، كان إيجاداً منه، وصدق عليه أنه موجود له. ثم إن وجوده باعتبارات غتلة، إيداع^٥، وخلق، وصنع، ونعمة، ورحمة؛ فيصدق على موجده: أنه مبدع، خالق، صانع، منعم، رحيم.

ثم إن الشيء الذي هو موجده: إذا كان مما لوجودهبقاء ما فإنّ بين يديه ما يديم به بقاءه ويرفع به جهات نقصه و حاجته، فإذا اعتبر في نفسه انتزع منه أنه رزق

لما تلبت بالمبده حقيقة، وعلى الثاني يكون من صبيح النسبة، كاللابن والتامر، حيث إن الخالق مثلاً يرجع معناه إلى ذي خلق، ويدل على هذا المعنى ما سبأني من المصطف^٦ في آخر الفصل الثالث عشر من قوله: «وإذا كان رحمة لها نسبة إليه تعالى اشتئ من صفة الرحيم».

٣- قوله^٧: «يجمعها صفة القِيَوْمٌ»

فالقيوم مع كونه من صفات الفعل، جامع لجميع ما عداه من صفات الفعل.

٤- قوله^٨: «فهي منتزعة من مقام الفعل»

لَا واقع لها وراء الفعل في التحليل العقلي، ولا يتمتف بها الذات حقيقة؛ بل إنما هي أمور خارجة عن الذات زائدة عليها، وإن كانت هذه الصفات بحسب ما يفهمه العرف صفات له تعالى حقيقة. فما يفهمه العرف لا يساعد عليه العقل الدقيق.

٥- قوله^٩: «إيداع»

الإيداع: الإيجاد لا على مثال. قال في لسان العرب: أبدعت الشيء: اختبرته لا على مثال. وفي مجمع البحرين: البديع من أسماءه تعالى، وهو الذي فطر الخلق مبدعاً لا على مثال سبق.

يرتزق به؛ وإذا اعتبر من حيث إنّه لا بنفسه بل بغيره الذي هو علّته الفياضة له، صدق على ذلك الغير أنه رازق له، ثمّ صدق على الرزق أنه عطية، ونعة، وموهبة، وجود، وكرم بعنىيات آخر مختلفة، وصدق على الرازق أنه معطٍ، منعم، وهاب، جواد، كريم، إلى غير ذلك. وعلى هذا القياس سائر الصفات الفعلية المتكررة بتكرر الجهات الكمال في الوجود.

و هذه الصفات الفعلية صادقة عليه تعالى صدقاً حقيقةً، لكن لا من حيث خصوصيات حدوثها^٧ وتأخرها عن الذات المتعالية، حتى يلزم التغيير فيه - تعالى و تقدس - و تركب ذاته من حيثيات متغيرة كثيرة؛ بل من حيث إنّ لها أصلاً في الذات ينبعث عنه كلّ كمال و خير. فهو تعالى بحيث يقوم به كلّ كمال ممكن في موطنه الخاصّ به.^٨

ع- قوله تعالى: «صادقة عليه تعالى صدقاً حقيقةً»

حاصله: أنّ صفات الفعل، وإن كانت صفات للفعل حقيقة، وليست بصفات له تعالى حقيقة، وإنما تنسب إليه تعالى باعتبار نسبة الفعل إلى ذاته تعالى. لكن لها أصل يتّصف به الذات حقيقة، حيث إنّه من صفات الذات. و ذلك الأصل هو القدرة. فكونه تعالى بحيث إن كان هناك خلق فهو خالقه، وإن كان هناك رزق فهو رازقه، وإن كان هناك هبة فهو وابه - و جامع جميع ذلك هي القدرة - من صفات ذاته تعالى.

و قد مرّ منا أنّ صفات الفعل كما يستعمل بمعانٍها التي هي صفات الفعل، يستعمل بمعنى القدرة عليها. وليس ذلك إلا لأنّ القدرة أصل جميع صفات الفعل في ذاته تعالى.

٧- قوله تعالى: «لا من حيث خصوصيات حدوثها»

يعني الحدوث الذاتي في جميعها، والزمانية مع ذلك في بعضها؛ فإنّ جميع أفعاله تعالى حادثة حدوثاً ذاتياً، وبعضها مع ذلك حادث زمانياً أيضاً.

٨- قوله تعالى: «فهو تعالى بحيث يقوم به كلّ كمال ممكن في موطنه الخاصّ به»

و هذا أصل صفة القيوم الذي يكون جاماً لجميع صفات الفعل، فهو أصل لجميع صفات

فهو تعالى بحيث إذا أمكن شيء كان مراداً له، وإذا أراد شيئاً أوجده، وإذا أوجده رباه، وإذا رباه أكمله، وهكذا. فللواجب تعالى وجوبه وقدمه، وللأشياء إمكانها وحدودتها.

ثا الفعل.

وكونه تعالى بحيث يقوم به كل ممكן، وهو كونه تعالى مبدئاً لكل ممكן. ولما كانت القدرة هي مبدئته تعالى من علم و اختيار، فأصل جميع الصفات الفعلية في ذاته تعالى هي القدرة.

الفصل الحادي عشر

في علمه تعالى

قد تحقق في ما تقدم^١ أن لكل مجرد علمًا بذاته، لحضور ذاته المجردة عن المادة ذاته، وليس العلم إلا حضور شيء لهيّ؛ والواجب تعالى منزه عن المادة والقوّة، فذاته معلومة لذاته.

وقد تقدم^٢ أيضًا أن ذاته المتعالية حقيقة الوجود الصرف البسيط الواحد بالوحدة الحقة، الذي لا يدخله نقص ولا عدم؛ فلا كمال وجوديًّا في تفاصيل الخلقة بنظامها الوجودي إلا وهي واجدة له بنحو أعلى وأشرف، غير متميّز بعضها من بعض، لمكان الصرافة والبساطة؛ فما سواه من شيء فهو معلوم له تعالى في مرتبة ذاته المتعالية، علمًا تفصيليًّا في عين الإجمال^٣، وإجمالياً في عين التفصيل.

وقد تقدم أيضًا أن ما سواه من الموجودات معاليل له، منتهية إليه بلا واسطة أو

١- قوله تعالى: «قد تتحقق في ما تقدم»

في الفصل الثاني عشر من المرحلة الحادية عشرة.

٢- قوله تعالى: «قد تقدم»

في الفصل الرابع من هذه المرحلة، وكذلك في الفصل الرابع من المرحلة الرابعة.

٣- قوله تعالى: «علمًا تفصيليًّا في صين الإجمال»

أي: في عين البساطة. فالمراد من الإجمال ليس مقابل التفصيل، حتى يستلزم الإيهام، وإنما هو من العقل الإجمالي الذي مر في الفصل الخامس من المرحلة الحادية عشرة أنه عقل بسيط إجمالي فيه كل التفاصيل، كملكة الاجتهداد.

بواسطة أو وسائلٍ^٢، قائمة الذوات به قيام الرابط بالمستقل، حاضرة عند بوجوادتها، غير محجوبة عنه؛ فهي معلومة له في مرتبة وجوداتها علمًا حضوريًا. أما المجردة منها فبأنفسها، وأما المادية فبصورها المجردة.

فتبيّن بما مرَّ أنَّ للواجب تعالى علمًا بذاته في مرتبة ذاته وهو عين ذاته. وأنَّ له تعالى علمًا بما سوى ذاته من الموجودات في مرتبة ذاته، وهو المستنى بالعلم قبل الإيجاد. وأنَّه علم إجمالي في عين الكشف التفصيلي. وأنَّ له تعالى علمًا تفصيلياً بما سوى ذاته من الموجودات في مرتبة ذواتها خارجاً من الذات المتعالية؛ وهو العلم بعد الإيجاد. وأنَّ علمه حضوري كيما صور. وهذه خمس مسائل.

ويتفرّع على ذلك أنَّ كلَّ علم متقرر في مراتب المكنات^٥ من العلل المجردة العقلية والمثالية^٦، فإنه علم له تعالى.

ويتفرّع أيضاً أنَّه سمع بصير^٧، كما أنَّه عليم خبير، لما أُنِّحَ حقيقة السمع والبصر

٤- قوله ﴿فَأَوْ بِوَاسْطَةِ أَوْ وَسَاطَةِ﴾

هذا بحسب النظر البدوي، وأما الذي يقتضيه النظر الدقيق، فهو أنَّه تعالى علمٌ قريبة لجميع المكنات. كما سألني بيانه في الفصل الرابع عشر، وقد مرَّ أيضاً في الفصل الثامن من المرحلة الثامنة.

٥- قوله ﴿فَيَتَفَرَّعُ عَلَى ذَلِكَ أَنَّ كُلَّ عِلْمٍ مُتَقْرَرٍ فِي مَرَاتِبِ الْمَكَنَاتِ﴾

فإنه قد ثبت أنَّه تعالى عالم بما سواه من الموجودات في مرتبة وجوداتها، و معلوم أنَّ من الموجودات العلوم المتقررة في مراتب المكنات.

٦- قوله ﴿مِنَ الْعَلَلِ الْمُجَرَّدَةِ الْعُقْلَيَّةِ وَالْمَثَالِيَّةِ﴾

و هكذا العلوم الحاصلة للإنسان في مرتبة مثاله أو عقله.

٧- قوله ﴿فَيَتَفَرَّعُ أَيْضًا أَنَّهُ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾

فإنه بعد ما ثبت أنَّه تعالى عالم بجميع ما سواه في مرتبة ذاته وفي مرتبة ماسواه، يتبيّن أنَّه تعالى عالم بالسموعات والمبصرات علمًا ذاتياً وعلمًا فعلياً.

هي العلم بالسموعات والعلم بالمبصرات، وَهُما مِنْ مُطْلِقِ الْعِلْمِ^٨ وَلَهُ تَعَالَى كُلُّ عِلْمٍ.

وَلِلباحثين في علمه تَعَالَى اختلافٌ كَثِيرٌ، حتَّى أنكروه بعضاً مِنْ أصلِهِ^٩، وَهُوَ مَعْجُوجٌ بِمَا قَامَ عَلَى ذَلِكَ مِنَ البرهان. وَلِلمُتَبَتِّئِينَ مَذَاهِبٌ شَتَّى:

أَحَدُهُمْ: أَنَّ لَهُ تَعَالَى عِلْمًا بِذَاتِهِ، دُونَ مَعْلُوَاتِهِ^{١٠}; لِأَنَّ الذَّاتَ الْمُتَعَالَةَ أَزْلَى، وَ

لَا يَخْفَى: أَنَّ فِيهِ تَعْرِيْضًا عَلَى الْأَشْاعِرَةِ وَمَنْ يَحْذُو حَذْوَهُمْ فِي عَدَّ السَّمْعِ وَالْبَصِيرِ صَفَتَيْنِ لَهُ تَعَالَى فِي عَرْضِ الْعَالَمِ، مَعَ أَنَّهُمْ لَا يَعْدُونَ الشَّهِيدَ وَالْخَبِيرَ كَذَلِكَ.

ـ قوله ^{١١}: «وَمَمَا مِنْ مُطْلِقِ الْعِلْمِ».

هَكَذَا أَبَيْتَاهُ، بِخَلْفِ مَا فِي النِّسْخَةِ مِنْ قَوْلِهِ: «مِنْ مُطْلِقِ الْعِلْمِ».

ـ قوله ^{١٢}: «وَحْتَىْ أَنْكِرُوهُ بعضاً مِنْ أصلِهِ»

قال في الأسفارج ع، ص ١٨٠: «مِنْهُمْ بعضاً مِنَ الْأَقْدَمِينَ مِنَ الْفَلَاسِلَةِ» مِنْ نَفْيِ عِلْمِهِ بِشَيْءٍ أَصْلَى، بِنَاءً عَلَى أَنَّ الْعِلْمَ عِنْهُمْ إِضَافَةٌ بَيْنَ الْعَالَمِ وَالْمَعْلُومِ، وَلَا إِضَافَةٌ بَيْنَ الشَّيْءِ وَنَفْسِهِ، أَوْ صُورَةِ زَايَةٍ عَلَى ذَاتِ الْمَعْلُومِ مَسَاوِيَّةً لِلْمَعْلُومِ، فَيَلْزَمُ تَعْدُدُ الْوَاجِبِ. وَإِذَا لَمْ يَعْلَمْ ذَاتَهُ لَمْ يَعْلَمْ غَيْرَهُ، إِذَا عَلِمَ الشَّيْءَ بِغَيْرِهِ بَعْدِ عِلْمِهِ بِذَاتِهِ، انتهٰ.

ـ قوله ^{١٣}: «وَأَحَدُهُمْ أَنَّ لَهُ تَعَالَى عِلْمًا بِذَاتِهِ، دُونَ مَعْلُوَاتِهِ»

قال في الأسفارج ع، ص ١٧٩-١٨٠: «أَنْكَرُ بعضاً مِنَ الْأَقْدَمِينَ مِنَ الْفَلَاسِلَةِ عِلْمَهُ تَعَالَى بِشَيْءٍ مِنَ الْمَوْجُودَاتِ غَيْرِ ذَاتِهِ وَصَفَاتِهِ التِّي عَيْنَ ذَاتَهُ انتهٰ.

وَفِي المُللِ وَالتَّحْلُلِ لِلشَّهِرِسْتَانِيِّ ص ٣١: «هَشَامُ بْنُ عُمَرُ الْفَوْطَنِيُّ وَ[ابْرِيكِرُ] الْأَصْمَمُ مِنْ أَصْحَابِهِ اتَّقَا عَلَى أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَسْتَحِيلُ أَنْ يَكُونَ عَالَمًا بِالْأَشْيَاءِ قَبْلَ كَوْنِهَا. وَمَنْعَاكِرُونَ الْمَعْدُومُ شَيْئًا». وَفِي ص ٧٤: «وَكَانَ الْفَوْطَنِيُّ يَقُولُ: إِنَّ الْأَشْيَاءَ قَبْلَ كَوْنِهَا مَعْدُومَةٌ وَلَيْسَ أَشْيَاءً - وَهِيَ بَعْدَ أَنْ تَعْدُمَ عَنْ وَجْهِ تَوْسِيَّتِ أَشْيَاءٍ - وَلِهَذَا الْمَعْنَى كَانَ يَمْنَعُ القَوْلَ بِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدْ كَانَ لَمْ يَزُلْ عَالَمًا بِالْأَشْيَاءِ قَبْلَ كَوْنِهَا، فَإِنَّهَا لَا تَسْمَى أَشْيَاءً». انتهٰ.

وَهَشَامٌ هَذَا يَنْسِبُ إِلَيْهِ الْهَشَامِيَّةُ مِنْ فِرَقِ الْمُعَتَزِّلَةِ. وَلَهُ بَدْعٌ كَثِيرٌ، جَاءَ ذَكْرُهُ فِي المُللِ وَالتَّحْلُلِ ص ٧٤-٧٢. تَوْقِيَّةُ سَنَةِ ٢٢٦ هـ.

كل معلول حادث.^{١١}

وفيه: أن العلم بالمعلول في الأزل، لا يستوجب كونه موجوداً في الأزل بوجوده المخالق به. على أنه مبني على انحصار العلم الحضوري في علم الشيء نفسه، وأنَّ ما دون ذلك حصوليٌّ تابع للمعلوم؛ و هو من نوع بما تقدَّم إثباته^{١٢}، من أنَّ للصلة الجردة علمًا حضوريًا بعلوها الجردة. وقد قام البرهان^{١٣} على أنَّ له تعالى علمًا

^{١٤} وفي لسان العرب: «المُوطة: ثوب فصیر غلیظ يكون مثراً يجلب من البسند، و الجمع فُرط»، انتهى.

قوله^{١٤}: «دون معلولاته»

قال في غرر الفرائد ص ١٦٤: «و مراد القائل أنه لا يعلمها في الجملة، أي في الأزل، إذ ليست موجودة في الأزل»، انتهى.

١١- قوله^{١٥}: «كل معلول حادث»

و العلم تابع للمعلوم، فلا يمكن تحقق العلم بالمعلولات قبل حدوثها. يدل على ما ذكرنا قوله المصتف^{١٦}: «على أنه مبني على انحصار العلم الحضوري في علم الشيء نفسه، وأنَّ ما دون ذلك حصوليٌّ تابع للمعلوم».

ولا يخفى: أنَّ كلام المستدل مبني أيضاً على ما تبناه هو و جمهور المتكلمين من أنَّ ما سواه تعالى حادث زمانٍ، وأنَّ ملاك الحاجة إلى الملة هو الحدوث الزمانِي.

١٢- قوله^{١٧}: «على أنه مبني على انحصار العلم الحضوري في علم الشيء نفسه» وجه ابنته على ذلك قولهم في الاستدلال على مرامهم: «إنَّ العلم تابع للمعلوم» حيث إنَّ العلم الذي يكون تابعاً للمعلوم إنما هو العلم الحضوري، وأنَّما العلم الحضوري فهو نفس المعلوم، لا تابع.

١٣- قوله^{١٨}: «هو من نوع بما تقدَّم إثباته»

أي: انحصار العلم الحضوري في علم الشيء نفسه من نوع بما تقدَّم إثباته في الفصل الحادي عشر من المرحلة الحادية عشرة.

١٤- قوله^{١٩}: «قد قام البرهان»

يعني ما مرت ببيانه في صدر هذا الفصل.

حضورياً بعلواته قبل الإيجاد في مرتبة الذات، وعلمأً حضورياً بها بعد الإيجاد في مرتبة المولات.

الثاني: ما ينسب إلى أفلاطون، أن علمه تعالى التفصيلي هو العقول المجردة والمثل الإلهية التي تجتمع فيها كمالات الأنواع تفصيلاً.

و فيه: أن ذلك من العلم بعد الإيجاد، وهو في مرتبة وجوداتها الممكنة. وأنصار علمه تعالى التفصيلي بالأشياء فيها، يستلزم خلوّ الذات المتعالية في ذاتها عن الكمال العلمي و هو وجود صرف^{١٥} لا يشدّ عنه كمال من الكمالات الوجودية.

الثالث: ما ينسب إلى ففوريوس، أن علمه تعالى بالاتحاد مع المعلوم.

و فيه: أن ذلك إنما يكفي لبيان نحو تحقق العلم^{١٦}، وأن ذلك باتحاد العاقل مع المعمول، لا بالعرض ونحوه^{١٧}; ولا يكفي لبيان ثبوت العلم بالأشياء قبل الإيجاد أو

قوله: «أن علمه تعالى التفصيلي هو العقول المجردة»

يبدو أن التقيد بالتفصيلي للدلالة على أن له تعالى علمًا إجماليًا بجميع الأشياء - و منها المثل الإلهية - بعلمه بذاته. كما يأتي مثله في قول الإشراقيين. فراجع
و هذا العلم الإجمالي لذا كان مقابلًا للعلم التفصيلي فهو غير العلم الإجمالي الذي مرّ في القول الحق الذي هو العلم البسيط الذي يكون عين الكشف التفصيلي، بل المراد منه العلم بالفعل على نحو الإجمال، بمعنى أن الفاعل بعلمه بذاته الفاعلة يعلم أن له فعلًا، وأنما أنه كيف هو في خصوصياته فإنما يحصل بعد خلق المثل الإلهية.

١٥- قوله: «و هو وجود صرف»

الواو للحال.

١٦- قوله: «أن ذلك إنما يكفي لبيان نحو تتحقق العلم»

هكذا أبنتنا كما في بداية الحكم، بخلاف ما في النسخ من قوله: أن ذلك إنما يكفي لبيان تتحقق العلم».

١٧- قوله: «لا بالعرض ونحوه»

بعده.

الرابع: ما ينسب إلى شيخ الإشراق و تبعه جمّع ممّن بعده من المحققين^{١٩} أنَّ الأشياء أعمَّ من المجرّدات والمادَّيات حاضرة بوجودها العينيَّ له تعالى، غير غائبة ولا محجوبة عنه، وهو علمُ التفصيليِّ بالأشياء بعد الإيجاد، وأثناً قبل الإيجاد فله تعالى علم إجماليٍّ بها يتبع علمه بذاته^{٢٠}.

وفي أولَّاً: أنَّ قوله بحضور المادَّيات له تعالى ممنوع، فالمادَّية لا تجتمع الحضور^{٢١}، على ما بينَ في مباحث العاقل والمعقول^{٢٢}. و ثانياً أنَّ قصر العلم

٦٤ كالغيرة المطلقة، والجزئية.

أثناً العروض، فهو أن يكون العالم في ذاته شيئاً و العلم شيئاً آخر عارضاً له، كما يقوله المتأثرون في علمه تعالى.

و أثناً الغيرة المطلقة، فهي أن يكون العلم زائداً على ذات العالم، و لا يكون مع ذلك عارضاً له و لا متخدلاً به، كما يقوله أفلاطون و شيخ الإشراق والمطلقي وغيرهم ممّن لا يرى علمه تعالى عين ذاته و لا عارضاً له و لا يعتقد بكون المعلوم وجوداً رابطاً متخدلاً بالعلة اتحاد الرابط بالمستقبل.

و أثناً الجزئية، فهي أن يكون العلم جزءاً من أجزاء ذاته، فيكون ذاته مركباً، و لم يقل به أحد.

١٩- قوله^{٢٣}: «و تبعه جمّع ممّن بعده من المحققين»

قال في الأسفارج ٤، ص ١٨١: «كالمحقق الطرسى، و ابن كثونة، و العلامة الشيرازي، و محمد الشهزورى صاحب كتاب الشجرة الإلهية».

٢٠- قوله^{٢٤}: «و أثناً قبل الإيجاد فله تعالى علم إجماليٍّ بها يتبع علمه بذاته» هكذا أثبتناه، بخلاف ما في النسخ من قوله: «فله تعالى علم إجماليٍّ بما يتبع علمه بذاته».

٢١- قوله^{٢٥}: «فالمادَّية لا تجتمع الحضور»

أي: فإنَّ المادَّية لا تجتمع الحضور. فهو سند المعن.

٢٢- قوله^{٢٦}: «على ما بينَ في مباحث العاقل والمعقول»

في الفصل الأول من المرحلة الحادية عشرة.

التفصيلي بالأشياء في مرتبة وجوداتها^{٢٣}، يوجب خلوّ الذات المتعالية الفيّاضة^{٢٤} لكلّ كمال تفصيلي في الأشياء عن تفصيلها^{٢٥} وهي وجود صرف^{٢٦} جامع لكلّ كمال وجودي بنحو أعلى وأشرف.

الخامس: ما يناسب إلى المطلق^{٢٧}، أنه تعالى يعلم العقل الأول، وهو الصادر الأول، بحضوره عنده، ويعلم سائر الأشياء مما دون العقل الأول بارتسام صورها في العقل الأول.

وفيه: أنه يرد عليه ما يرد على القول السابق، من لزوم خلوّ الذات المتعالية عن

٢٣- قوله تعالى: «قصر العلم التفصيلي بالأشياء في مرتبة وجوداتها»
«فيه تتعلق بقصر».

٢٤- قوله تعالى: «يوجب خلوّ الذات المتعالية الفيّاضة»
لأنه لو لم تكن الذات المتعالية خالية عن تفصيل الكلمات، لكان تعالى عالماً بالأشياء في مرتبة ذاته بعلمه بذاته، ولم ينحصر علمه بالأشياء بالعلم الذي هو العلم بالأشياء في مرتبة الأشياء.

٢٥- قوله تعالى: «عن تفصيلها»
الجار يتعلق بـ «خلوّ»، والضمير يرجع إلى الكلمات المفهومة من كمال.

٢٦- قوله تعالى: «وهي وجود صرف»
الواو للحال.

٢٧- قوله تعالى: «إلى المطلق»

أي: إلى ثاليس المطلق، كما في غرر الفرائد ص ١٦٢. قال يوسف كرم في تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٢: طاليس (٥٤٦-٥٢٤) هو أحد الحكماء السبعة. انفرد بالعناية بالعلم، وكانوا يعنون بالسياسة والأخلاق. جال أنحاء الشرق، وتبخر في العلوم. وما يذكر عنه أنه عمل كمهندس حربي في خدمة قارون آخر ملوك ليديا في آسيا الصغرى... أما أمره في الفلسفة فهو أنه وضع المسألة الطبيعية وضمناً نظرياً بعد معارضات الشعراء واللاهوتيين، فشقّ للفلسفة طريقها فبدأت باسمه، قال إن الماء هو المادة الأولى والجوهر الواحد الذي تتكون منه الأشياء.

الكمال^{٢٨}، وهي واجدة لكل كمال. على أنه قد تقدم في مباحث العاقل والمعقول^{٢٩} أن العقول المجردة لا علم ارتسامياً حصولياً لها.

السادس: قول بعضهم^{٣٠}: إن ذاته المتعالية علم تفصيلي بالملوّل الأول^{٣١} وإجالي بما دونه، و ذات الملعول الأول علم تفصيلي بالملوّل الثاني وإجالي بعادونه. وعلى هذا القياس.

وفيه: محذور خلو الذات المتعالية عن كمال العلم بعادون الملعول الأول^{٣٢} وهي وجود صرف لا يسلب عنه كمال.

السابع ما ينسب إلى أكثر المتأخرین أن له تعالى علمًا تفصيلياً بذاته وهو علم إجمالي بالأشياء قبل الإيجاد. وأما علمه التفصيلي بالأشياء فهو بعد وجوده، لأن

٢٨- قوله تعالى: «عن الكمال»

اللام للعهد. أي عن كمال واجديته تفصيل الأشياء. وهو الذي مر ذكره في الجواب عن مذهب شيخ الإشراق، وهو القول السابق.

٢٩- قوله تعالى: «على أنه قد تقدم في مباحث العاقل والمعقول»^{٣٣}
لا يخفى: أنه لم يتقدم في هذا الكتاب. ولعل مراده ما تقدم في بداية الحكمـة في الفصل العاشر من المرحلة الحادية عشرة. يدل على ذلك قوله في الفصل الخامس عشر من المرحلة السادسة - ولم يأت بعد مباحث العاقل والمعقول -: «وأما المفارقات فقد تقدم أن علمها حضورية غير حصولية».

٣٠- قوله تعالى: «قول بعضهم»

أي: بعض الحكماء، كما في شرح غرر الغرائب، ص ١٦٥.

٣١- قوله تعالى: «إن ذاته المتعالية علم تفصيلي بالملوّل الأول»^{٣٤}
فهذا القائل كأنه يرى أن العلة إنما تكون واجدة لملوّلها المباشر، حيث إنه هو المسانع لها الصادر عنها، فعلمها بذاتها علم تفصيلي به، بخلاف سائر المعابيل.

٣٢- قوله تعالى: «فيه محذور خلو الذات المتعالية عن كمال العلم بما دون الملعول الأول»^{٣٥}
اللام للعهد. أي عن كمال العلم التفصيلي.

العلم تابع للمعلوم، ولا معلوم قبل الوجود العيني.
وفيه: محذور خلوّ الذات المتعالية عن الكمال العلمي، كما في الوجوه السابقة. على
أنّ فيه إثبات العلم الارتسامي الحصوليّ في الوجود المجرد المحسّن.^{٣٣}
الثامن: ما ينسب إلى المئتين^{٣٤} أنَّ له تعالى علمًا حضوريًا بذاته المتعالية، و
علمًا تفصيليًّا حصوليًّا بالأشياء قبل إيجادها، بحضور ماهيتها. على النظام الموجود
في الخارج - لذاته تعالى، لا على وجه الدخول بعينية أو جزئية، بل على نحو قيامها
بها بالتبوت الذهنيّ على وجه الكلية، بمعنى عدم تغير العلم بتغير المعلوم - على ما
اصطلح عليه في مباحث العلم^{٣٥} - فهو علم عنائيٌّ يستتبع فيه حصول المعلوم علمًا
حصولة عينًا.

وفيه أولاً: ما في سابقه من محذور خلوّ الذات عن الكمال^{٣٦}. وثانياً: ما في سابقه
أيضاً من محذور ثبوت العلم الحصوليّ في ما هو مجرد ذاتاً و فعلًا. وثالثاً: أنَّ لازمه

٣٣- قوله تعالى: «على أنَّ فيه إثبات العلم الارتسامي الحصوليّ في الوجود المجرد المحسّن»
و هو الفارق الوحيد بين هذا القول وبين ما ذهب إليه شيخ الإشراق.
ولا يخفى عليك: أنه وإن لم يصرّح في ما حكى عنهم يكون علمه التفصيلي حصوليًّا، إلا أنَّ
قولهم: «إنَّ العلم تابع للمعلوم» ينادي بذلك؛ و ذلك لأنَّ العلم الذي يكون تابعًا للمعلوم - أي
المعلوم بالعرض - إنما هو العلم الحصولي، وأنا العلم الحضوري فهو عين المعلوم، أعني
المعلوم بالذات.

٣٤- قوله تعالى: «الثامن ما ينسب إلى المئتين»
قال في الأسفارج ٤، ص ١٨٠: [هو] مذهب توابع المئتين، منهم الشيخان: أبو نصر و
أبو على، وبهيمبار، وأبو العباس اللوكربي، وكثير من المتأخرین.

٣٥- قوله تعالى: «على ما اصطلاح عليه في مباحث العلم»

و قد مرت في الفصل الرابع من المرحلة الحادية عشرة.

٣٦- قوله تعالى: «خلوّ الذات عن الكمال»

اللام للعهد، أي عن الكمال العلمي.

ثبوت وجود ذهنيٌّ من غير عينيٍّ يقاس إليه، ولا زمه أن يعود^{٣٧} وجوداً آخر عينياً للماهية قبل وجودها الخاص بها، وهو منفصل الوجود عنه تعالى، ويرجع بالدقة إلى القول الثاني المنسوب إلى أفلاطون.

واعلم أنَّ أكثر المتكلمين على هذا القول - وإن طعنوا فيه^{٣٨} من حيث عدَّه العلم قبل الإيجاد كلياً، زعمَا منهم أنَّ المراد بالكليٍّ ما اصطلح عليه في مبحث الكليٍّ والجزئيٍّ من المنطق - وذلك أنَّهم اختاروا أنَّ العلم التفصيليٍّ قبل الإيجاد حصوليٍّ، و

٣٧- قوله^{٣٧}: «لازمه ثبوت وجود ذهنيٌّ من غير عينيٍّ يقاس إليه» ولا زمه أن يعود، و ذلك لأنَّ الوجود الذهنيٌّ وجود مقياس، فإنَّ كون الصورة العلمية وجوداً ذهنياً إنما هو باعتبار نسبتها وقياسها إلى مواردها - وإنْ أُنفِي في حد نفسها وجود خارجيٍّ - و النسبة قائمة الذات بوجود طرفيها، فإذا لم يكن أحد الطرفين موجوداً لم تتحقق هناك نسبة، وإذا لم تتحقق نسبة لم تكن الصورة العلمية نسبية وقياسية، فلم تكن وجوداً ذهنياً، بل كانت وجوداً عينياً آخر للماهية.

وفيه: أنَّ كون الوجود الذهنيٌّ نسبياً لا يستلزم وجود المقياس إليه؛ فإنَّ الصورة الذهنية لــما كانت حاكية بذاتها لما وراءها كانت ذات نسبة إلى مواردها سواء كان مواردها موجوداً أم لا. فمفهوم الإنسان في قضية «الإنسان معدوم» وجود ذهنيٌّ باعتبار أنه حاكم للخارج وإن لم يكن ذلك الخارج موجوداً بمقتضى صدق القضية. وبعبارة أخرى: لا شكَّ أنَّ الموضوع في القضية هو الإنسان بالحمل الشائع، ولا يتمُّ ذلك إلا بحكاية مفهوم الإنسان لمصادفه، بينما المصدق معدوم وليس بموجود. فكون الوجود الذهنيٌّ نسبياً لا يقتضي وجود المنسوب إليه. ولو اقتضى ذلك لاقتضى الوجود بالقوة وجوداً بالفعل - إذ ما بالفقرة أيضاً نسبياً - بينما البذرة شجرة بالقوة سواء كانت هناك شجرة أم لا، بل يجب أن لا تكون الشجرة موجودة.

٣٨- قوله^{٣٨}: «وإنْ ضعنوا فيه»

لعلَّ وجه الطعن أنَّ علم الكليٍّ لا يكون علماً بتفاصيل الجزئيات فإنَّ الكليٍّ لا يكون إلا وجهاً للجزئيات، فالعلم به علم بالجزئيات بوجهه وفِي الجملة، وليس علماً بكلٍّ جزئيٍّ على وجهه وبالجملة. فيلزم أن يكون نوعاً من العلم الإجماليٍّ المقابل للعلم التفصيليٍّ.

أنه على حاله قبل وجود الأشياء وبعد وجودها من غير تغيير.
الناسخ: قول المعتزلة أنَّ للماهيات ثبوتًا عينيًّا في العدم^{٣٩}، وهو الذي تعلق به
علمه تعالى قبل الإيجاد.

وفيه: أنه قد تقدم بطلان القول بثبوت المعدومات^{٤٠}.
العاشر: ما نسب إلى الصوفية أنَّ للماهيات ثبوتًا علميًّا بتبعد الأسماء والصفات^{٤١}.

٣٩- قوله تعالى: **وَأَنَّ لِلْمَاهِيَّاتِ ثَبُوتًا عَيْنِيًّا فِي الْعَدْمِ**
أي: أنَّ للممكناة المعدومة ثبوتًا خارجيًّا، فإنَّ الماهيات هي الممكناة، وقد مرَّ في الفرع
الثامن من فروع الفصل الثاني من المرحلة الأولى أنَّ المعتزلة يعتقدون بثبوت الممكناة
المعدومة، ويجعلون الثبوت أعمَّ مطلقاً من الوجود، ونفي أخص مطلقاً من العدم.

٤٠- قوله تعالى: **وَقَدْ تَقْدَمَ بِطَلَانَ الْقَوْلِ بِثَبُوتِ الْمَعْدُومَاتِ**
تقدَّم في الفرع الثامن من فروع الفصل الثاني من المرحلة الأولى.
٤١- قوله تعالى: **وَثَبُوتًا عَلَمِيًّا بَتَبعِ الْأَسْمَاءِ وَالصَّفَاتِ**

فهم يعتقدون أنَّ للوجود والكون مراتبة:
أوليتها: مرتبة الذات، وهي حقيقة الوجود المطلق التي لا اسم لها ولا رسم، ولا يصل إليها
فهم الحكيم ولا شهود العارف، وتسمى «غيب الغيوب»، و«الكتز المخفى».
ثانيتها: مرتبة الأحادية، وهي حقيقة الوجود المتأخرة بشرط لا، أي التي تستهلك فيها جميع
الأسماء والصفات. وتسمى أيضاً مرتبة جمع الجمع، وحقيقة الحقائق.
ثالثها، مرتبة الوحدانية، وهي حقيقة الوجود مأخوذة مع جميع الصفات. وتسمى أيضاً مرتبة
الجمع.
رابعتها: مرتبة الفيض الأقدس، وهي مرتبة ثبوت جميع الأمور الممكنة والممتنعة الكلية و

الجزئية المسئنة بالأعيان الثابتة، ثبوتًا علميًّا. فالاعيان الثابتة صور الأسماء الإلهية الفاتحة عن
الذات الإلهية بالتجلي الأول؛ فهي ثابتة بتبعد الأسماء والصفات.

خامستها: مرتبة الفيض المقدس، وهي مرتبة ثبوت الممكناة ثبوتًا خارجيًّا، وهي
المسماة بالنفس الرحماني والوجود المنبسط.

هو الذي تعلق به علمه تعالى قبل الإيجاد.^{٤٢}
وفيه: أنّ أصلّة الوجود واعتباريّة الماهيّة تنفي أيّ ثبوت مفروض^{٤٣} للماهيات
قبل ثبوتها العينيّة المخاض بها.

قال القبصري في الفصل الثالث من مقدّمات شرحه على فصوص الحكم، ص: ١٨:
الفصل الثالث في الأعيان الثابتة والتبني على بعض المظاهر الأسمائية. اعلم أنّ للأسماء الإلهية
صورة معقولة في علمه تعالى، لأنّ عالم بذاته وأسمائه وصفاته. و تلك الصور المعقولة من
حيث إنها عين الذات المتجلية بتبيّن خاص و نسبة معينة هي المسماة بالأعيان الثابتة، سواء
كانت كليّة أو جزئيّة، في اصطلاح أهل الله؛ و يسمى كلّياتها بالماهيات و العقائق و جزئياتها
بالهويّات عند أهل النظر. فالماهيات هي الصور الكلية الأسمائية المتميّزة في الحضرة العلميّة
تعيّناً أولياً، و تلك الصور فائضة عن الذات الإلهية بالفيض الأندرس و التجلي الأول بواسطته
يتقدّم بالفيض الأندرس و الفيض المقدس، و بالأول يحصل الأعيان الثابتة و استعداداتها الأصلية
في العلم، و بالثاني يحصل تلك الأعيان في الخارج مع لوازمهَا و توابعهَا. انتهى.
قوله^{٤٤}: «ثبّوتاً علميّاً بتبيّن الأسماء»

فكما أنّ الإنسان الخير ينوي فعل الخير لكونه خيراً، كلّ من أسمائه تعالى يقتضي حصول
أشياء في علمه تعالى.

٤٢- قوله^{٤٥}: «هو الذي تعلق به علمه تعالى قبل الإيجاد»

فهذه الماهيات بشوتها العلميّة علمه تعالى؛ لأنّها هي المعلومة بالذات التي تعلق علمه تعالى
بها. و المعلوم بالذات هيin العلم.

٤٣- قوله^{٤٦}: «أيّ ثبوت مفروض»

سواء كان ثبّوتاً علميّاً، كما يراه هؤلاء الصوفية، أم كان ثبّوتاً عيّنة، كما ذهب إليه المعتزلة.
إن قلت: صحيح أنّ ثبوت الماهيّة عيّناً متوقف على الوجود العيّنة، و أمّا ثبوتها العلميّة و
وجودها الذهنيّ فلا ترتفق له على ثبوتها العيّنة حتى على القول بأصلّة الوجود.

قلت: ما ذكره المصنف^{٤٧} مبني على ما مرّ منه آنفاً في الجواب عن القول السابع، من أنّ
الوجود الذهنيّ، لكونه وجوداً قياسياً، يتوقف على تحقق وجود عيّنة يقاس إليه. و قد مرّ ممّا فيه.

الفصل الثاني عشر في العناية والقضاء والقدر

ذكروا أنَّ من مراتب علمه تعالى^١ العناية والقضاء والقدر، لصدق كلَّ منها بمفهوم الماخص على خصوصية من خصوصيات علمه تعالى.
أما العناية - وهي كون الصورة العلمية علَّةً موجبة^٢ للمعلوم الذي هو الفعل -

١- قوله تعالى: «ذكروا أنَّ من مراتب علمه تعالى» أي: من وجوه علمه. فكما أنَّ كلاً من السمع والبصر وجه من وجوه علمه، وقد مضى في الفصل السابق، كذلك كلَّ من العناية والقضاء والقدر وجه من وجوه علمه تعالى.

٢- قوله تعالى: «أَمَا الْعِنَاءُ وَهِيَ كُوْنُ الصُّورَةِ الْعِلْمِيَّةِ عَلَّةً مُوجِبَةً» كرَرَ تعالى تفسير العناية وإياتها في الفصل السابع عشر بتفصيل أكثر. و سياقُ هنالك أنَّ المتحصل من معنى العناية، هو اهتمام الفاعل بفعله وإمعانه في إتيانه بحيث يتضمن جميع الخصوصيات الممكنة للحظات في إتقان صنعه. و يقابلها الإهمال. و نقول: العناية هي الاعتناء لأنَّها مصدر عنِي - بصيغة المجهول - بالأمر، أي: اعتنى به. و هي على قسمين:

الأول: العناية الذاتية و هي المبحوث عنها في هذا الفصل.

الثاني: العناية الفعلية و هي المبحوث عنها في الفصل السابع عشر.
و الأول عبارة عن الالتفات و الاعتناء بالفعل اعتناء سابقًا على الفعل. و له لازمان: أحدهما: عدم ترك الفعل. و ثانيهما: الإتيان به على أحسن ما يمكن من الصحة والإتقان.
و الثاني: عبارة عن الاعتناء بالفعل اعتناء هو عين الفعل، و هو الإتيان به على أحسن ما يمكن من الصحة والإتقان.

و بما ذكرنا ظهر أولاً: أنَّ العناية الفعلية هو اللازم الثاني من لوازم العناية الذاتية.

فإن علمه التفصيلي بالأشياء وهو عين ذاته^٢، علة لوجودها بماله من الخصوصيات

ثانياً: أن تفسير العناية الذاتية بإيجاب الصورة العلمية تحقق المعلوم، تفسير لها بلازماها الأول.

إن قلت: هل أرجعوا العناية إلى إرادته تعالى، والاهتمام أنساب بالإرادة من العلم؟!
قلت: تفسير العناية بالاهتمام تفسير لها بملزوم معناها، فإن العناية هي الاعتناء، و هو بالعلم الفعلى مقابل الانفعالي أنساب. قال الحكيم السبزوارى في تعليقه على الأسفار ج ٦، ص ٢٩١: «العنایة هي العلم السابق التفصيلي الفعلى بالنظام الأحسن» انتهى. وقد فسر الفعلى يكونه مؤذياً إلى وجود النظم، وهو ما مر في الفصل الخامس عشر من المرحلة السابقة من الفعلى المقابل للانفعالي.

نعم! كان الأولى كما حفظناه تصوير العناية عن ابتيين - كالقضاء - إحداهما: ما ذكره من العناية العلمية. وهي من صفات الذات راجعة إلى العلم.

ثانيةهما: إنegan الصنع وإحكامه بحيث يحتوي كل مصنوع على جميع الخصوصيات الممكنة لللحاظ في كماله، من غير إعمال في شيءٍ مما علم من تلك الخصوصيات، وهي من صفات الفعل، ولا ترجع إلى العلم أصلاً، لا إلى العلم الذاتي ولا إلى العلم الفعلى، فإن الاهتمام الفعلى عن الفعل بما أنه متقن غاية الاتقان، ولا يعتبر في معناه العلم بوجه.

ـ ٢ـ قوله تعالى: «فإن علمه التفصيلي بالأشياء وهو عين ذاته»

لما كان علمه تعالى الذاتي محاطاً بجميع خصوصيات أفعاله وما يتربّط عليها من المصالح، وكان نفس هذا العلم - لكونه عين ذاته المتماثلة - علة لجمع الجميع أفعاله، كانت عناته تعالى هو علمه الذاتي بخصوصيات فعله وما يتربّط عليه من المصالح، الموجب لتحقق الفعل على أحسن وجه وأتمّ صورة.

قال صدر المتألهين^٣ في الأسفار، ج ٦، ص ٢٩١: «وأما العناية فقد أنكرها «أتباع الإشراقيين» وأثبّتها «أتباع المتألهين»، كـ«الشيخ الرئيس»، ومن يجدون حذوه، لكنها عندهم صور زائدة على ذاته على وجه العروض. وقد علمت ما فيه. والحق أنها علمه بالأشياء في مرتبة ذاته علمًا مقدّساً عن شوب الإمكان والتركيب. فهي عبارة عن وجوده بحيث ينكشف له الموجودات الواقعة في عالم

المعلومة؟ فله تعالى عنانية بخلقه.

وأما القضاء فهو بمفهومه المعروف جعل النسبة التي بين موضوع ومحموله ضروريّة موجبة، فقول القاضي مثلاً في قضائه - فيما إذا تخاصم زيد وعمرو في مال أو حقٍ ورفعا إلىه المخصوصة والنزاع وألقيا إليه حجتها - : المال لزيد أو الحق لعمرو؛ إثبات المالكية لزيد أو إثبات الحق لعمرو^٥ إثباتاً ضروريّاً يرتفع به التزلل والتردد الذي أوجده التخاصم والنزاع قبل القضاء وفصل المخصوصة. وبالجملة قضاء القاضي إيجابه الأمر بإيجاباً علمياً يتبعه إيجابه الخارججي اعتباراً^٦.

وإذا أخذ هذا المعنى حقيقياً - بالتحليل^٧ - غير اعتباري، انتطبق على الوجوب الذي يتلبيس به الموجودات الممكنة من حيث نسبتها إلى عللها التامة، فإنَّ الشيء ما لم يجب لم يوجد. وهذا الوجوب الغيري من حيث نسبته إلى العلة التامة إيجاب. ولا

هذا الإمكان على نظام أتم، مؤذياً إلى وجودها في الخارج مطابقاً له أتم تأدبة لا على وجه القصد والرواية. وهي علم بسيط واجب لذاته قائم بذاته، خلائق للعلوم التفصيلية العقلية والنفسيّة، على أنها عنه لا على أنها فيه انتهى.

٤- قوله **﴿بِمَاكَانَ عَلَى نَظَامِ أَنْتَمْ﴾** من **الخصوصيات المعلومة** :

أي: بما لوجود الأشياء من المصالح والمنافع المترتبة عليها.

٥- قوله **﴿وَالْمَالُ لِزِيدٍ أَوِ الْحَقُّ لِعُمَرٍ وَإِثْبَاتُ الْمَالِكِيَّةِ لِزِيدٍ أَوِ إِثْبَاتُ الْحَقِّ لِعُمَرٍ﴾** هكذا أثبتناه كما جاء في الأسفار، بخلاف ما في النسخ من قوله: **﴿الْمَالُ لِزِيدٍ وَالْحَقُّ لِعُمَرٍ﴾** إثبات المالكية لزيد وإثبات الحق لعمرو.

٦- قوله **﴿وَإِيجَابَهُ الْأَمْرِ إِيجَاباً عَلَمِيًّا يَتَبَعُهُ إِيجَابَهُ الْخَارِجِيِّ اعْتِبَاراً﴾**

نجيناها يقول القاضي: حكمت بكون المال لزيد، تزعزع عنانه المال من يد عمرو ويعطونه زيداً، ولا يخفى عليك: أن قوله «اعتباراً» قيد لقوله يتبعه، لا لقوله «إيجابه الخارججي».

٧- قوله **﴿وَإِذَا أَخَذَ هَذَا الْمَعْنَى حَقِيقِيَّةً بِالْتَّحْلِيلِ﴾**

أي: إذا أخذ الإيجاب الخارججي الاعتباري حقيقياً، بتحليله إلى أصل الإيجاب وخصوصية كونه اعتبارياً، ولفاء كونه اعتبارياً. وذلك لكون الأنفاظ موضوعة للمعاني العامة.

شيء في سلسلة الوجود الإمكانية إلا و هو واجب موجب بالغير، والعلل تنتهي إلى الواجب بالذات، فهو العلة الموجبة لها ولعلولاتها.

وإذا كانت الموجودات الممكنة بما لها من النظام الأحسن في مرتبة وجوداتها العينية علمًا فعليًا للواجب تعالى، فما فيها من الإيجاب قضاء منه تعالى.^٨ وفوقه العلم الذاتي منه^٩ المنكشف له به كل شيء^{١٠} على ما هو عليه في الأعيان على التفصيل

٨- قوله تعالى: «وإذا كانت الموجودات الممكنة بما لها من النظام الأحسن في مرتبة وجوداتها العينية علمًا فعليًا للواجب تعالى فما فيها من الإيجاب قضاء منه تعالى»
أقول: لما كان القضاء بمعنى الإيجاب ولم يكن للعلم دخل في مفهومه، فلا حاجة في تصويره إلى تجسيم كون الموجودات علمًا فعليًا، بل يكفي فيه مجرد كون الوجوب الغيرى التي تتلبس به الموجودات إيجاباً من حيث نسبته إلى العلة الناتمة التي هي إنما الواجب وإنما موجود ينتهي إليه. وبعبارة أخرى الموجودات من حيث إنها واجبة بالوجوب الذي لا يحصل إلا من ناحيته تعالى قضاء منه تعالى فعلي، وقضاء الذاتي هو مبدئيته تعالى للأشياء وكونه موجباً لوجودها.

فالحق أن القضاء سواء كان ذاتياً أم فعلياً لا يكون وجهاً من وجوه عله تعالى.

قوله تعالى: «وإذا كانت الموجودات الممكنة»

أي: مجرداتها، على ما ذهب إليه من امتناع تعلق العلم بالعائدات. فالقضاء الفعلي عنده عبارة عن موجودات عالمي المثال والعقل.

قوله تعالى: «فما فيها من الإيجاب قضاء منه»

أي: علم منه هو موجب لها، فإن القضاء عنده خصوصية من خصوصيات علمه تعالى، كما صرحت به في أول الفصل.

٩- قوله تعالى: «فوقه العلم الذاتي منه»

الضمير في «منه» يرجع إلى الواجب، ولعله إنما أتى بـ«من» لاشراك العلم معن القضاء.

١٠- قوله تعالى: «المنكشف له به كل شيء»

و منها الوجوب الذي يتضمن به الموجودات بما أنه منسوب إليه تعالى، وهو القضاء.

بنحو أعلى وأشرف.

فالقضاء قضاء ان: قضاء ذاتي خارج من العالم^{١١}، وقضاء فعلي داخل فيه^{١٢}.
ومن هنا يظهر ضعف ما نسب إلى المشهور أنَّ القضاء هو ما عند المفارقات
العقلية من العلم بال موجودات^{١٣} الممكنة بما لها من النظام.

١١- قوله **﴿قَضَاءٌ ذَاتِيٌّ خَارِجٌ مِّنَ الْعَالَمِ﴾**

وقد يعبر عنه بالقضاء العلمي، كما يعبر عن الثاني بالقضاء العيني.

١٢- قوله **﴿قَضَاءٌ فُعْلَىٰ دَاخِلٌ فِيهِ﴾**

يكون جزءاً منه، حيث إنَّ القضا الفعلي عند هـ هي المجردات فقط.

١٣- قوله **﴿وَمَا عَنْدَ الْمَفَارِقَاتِ الْعُقْلَىٰ مِنَ الْعِلْمِ بِالْمَوْجُودَاتِ﴾**

ولما كان العلم الحضوري عندهم منحصراً في علم الشيء نفسه، فعندهم علم المفارقات بال موجودات صور قائمة بذواتها. فقضاؤه تعالى عندهم عبارة عن صور الممكنتات القائمة بالمفارات العقلية على نحو العلم الحضوري.

ولما كانت المفارقات وما معها من العلم من فعله تعالى، وقد مرَّ أنَّ جميع الموجودات وعلومها علم له تعالى فقضاؤه تعالى عندهم عبارة عن علمه الفعلي بال موجودات الموجب لوجودها. ولا يخفى: أنَّ ما صرروه وإن كان قضاء فعلياً له تعالى إلا أنه يختلف عما ذكره المصطفى **ﷺ** في أمور:

الأول: أنَّ القضاء الفعلي على ما ذكره المصطفى **ﷺ** يختص بال مجردات، بينما هو على ما صرروه يعم الماديات.

الثاني: أنَّ القضاء الفعلي عند المصطفى **ﷺ** يعم جميع المجردات، بينما هو على ما صرروه لا يعم جميعها، كالتالي؛ لأنَّ ما عند المفارقات من الصور علم فعلي موجب لما دونها. وأنَّ المفارقات نفسها وما عندها من العلم فهي خارجة عن تعلق القضاء الإلهي.

الثالث: أنَّ القضاء الفعلي لكل شيء عند المصطفى **ﷺ** هو نفس ذلك الشيء، بينما هو عندهم صورته القائمة بالمفارات.

هذا على ما نسبه المصطفى **ﷺ** إليهم. ولا يخفى عليك: أنَّ ظاهر كلام صدر المتألهين **ﷺ** أنَّ الجمهر

وكذا ما ذهب إليه صدر المتألهين^{١٣}، أنَّ القضاء هو العلم الذاتي المتعلق بتفاصيل الخلقة، قال في الأسفار:

«وَأَمَّا الْقَضَاءُ، فَهُوَ عِنْدَهُمْ^{١٤} عِبَارَةٌ عَنْ وُجُودِ الصُّورِ الْعُقْلَيَّةِ^{١٥} لِجَمِيعِ الْمُوْجُودَاتِ، فَانْتَصَرَ عَنْهُ تَعَالَى عَلَى سَبِيلِ الْإِبْدَاعِ دَفْعَةً بِلَا زَمَانٍ، لِكُونِهَا عِنْدَهُمْ مِنْ جَمِيلَةِ الْعَالَمِ^{١٦} وَمِنْ أَفْعَالِ اللَّهِ الْمُبَايِّنَةِ ذَوَاتِهِ لَذَّاتِهِ؛ وَعِنْدَنَا صُورٌ عُلْمَيَّةٌ لَازِمَةٌ لَذَّاتِهِ بِلَا جَعْلٍ وَلَا تَأْثِيرٍ وَتَأْثِيرٍ، وَلَيْسَ مِنْ أَجْزَاءِ الْعَالَمِ، إِذَا لَيْسَتْ لَهَا حَيْثِيَّةٌ عَدْمِيَّةٌ وَلَا إِمْكَانَاتٌ وَاقِعِيَّةٌ. فَالْقَضَاءُ الْرَّبَّانِيُّ، وَهُوَ صُورَةُ عِلْمِ اللَّهِ^{١٧}، قَدِيمٌ بِالذَّاتِ، باقٍ بِبَقَاءِ اللَّهِ»، انتهى (ج ٦ ص ٢٩٢).

وَيَنْبَغِي أَنْ يَحْمَلَ قَوْلَهُ^{١٨}: «صُورٌ عُلْمَيَّةٌ لَازِمَةٌ لَذَّاتِهِ» عَلَى الْعِلْمِ الذَّاتِيِّ الَّذِي لَا

^{١٣} يرون القضاء نفس الصور القائمة بذاته تعالى على ما ذهب إليه المتألهون في علمه تعالى من أنه عبارة عن الصور القائمة بذاته تعالى على نحو العروض، وعليه فیمِ القضاء جميع الأيمان. فتنفع.

١٤- قوله^{١٣}: «أَمَّا الْقَضَاءُ فَهُوَ عِنْدَهُمْ

الظاهر رجوع الضمير إلى المثنىين. قال في شرح الإشارات عند شرح كلام الشيخ: القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الإبداع. راجع الفصل الحادي والعشرين من النسط السابع.

١٥- قوله^{١٤}: «عِبَارَةٌ عَنْ وُجُودِ الصُّورِ الْعُقْلَيَّةِ»

أي: الصور العلمية الموجودة في العقول، المفاضة منه تعالى عليهم.

١٦- قوله^{١٣}: «لِكُونِهَا عِنْدَهُمْ مِنْ جَمِيلَةِ الْعَالَمِ» تعليل لقوله: «فَانْتَصَرَ عَنْهُ تَعَالَى». كما صرَّح بذلك العكيم السبزواري^{١٩} أيضاً في تعليقه على الأسفار ج ٦، ص ٢٩٢.

١٧- قوله^{١٤}: «هُوَ صُورَةُ عِلْمِ اللَّهِ» في الأسفار: وهي صورة علم الله.

١٨- قوله^{١٨}: «يَنْبَغِي أَنْ يَحْمَلَ قَوْلَهُ»

ينفك عن الذات^{١٩}; وإنما فلو كانت لازمة خارجة، كانت من العالم، ولم تكن قديمة بالذات، كما صرّح بذلك. على أنها لو كانت حضوريّة^{٢٠} انطبقت على قول أفلاطون في العلم، وهو لا يرتضيه^{٢١}. ولو كانت حضوريّة انطبقت على قول المُشائين، وهو لا يرتضيه أيضاً.

ووجه الضعف في القولين أنَّ صدق القضاء بمفهومه على إحدى المرتبتين من العلم –أعني العلم الذاتي، والعلم الفعلي– لا ينفي صدقه على الأخرى. فالحق أنَّ القضاء قضاةان: ذاتيًّا وفعليًّا، كما تقدّم بيانه.

١٨- حاصل مقصود المصتف^{٢٢} أنَّ الظاهر من قوله «لازمة لذاته»، وإن كان أنها خارجة عن ذاته تعالى، ولكنَّه لا بدَّ أن يحمل على العلم الذاتي الذي هو عين ذاته تعالى، و ذلك بغيريتين متصلتين، هما قوله: «ليست من أجزاء العالم»، و قوله: «هي صورة علم الله قديم بالذات»، و قرينة منفصلة هي أنه لو كانت لازمة خارجة فإنَّ كانت معلومة حضوريًّا انطبقت على المثل، وإن كانت معلومة بالعلم الحضوري انطبقت على الصور المرسمة التي يذهب إليها المتأفون، وهو لا يرتضي شيئاً منها. هذا.
ولا يخفى عليك: أنَّ في كلامه قرينة متصلة أخرى على ذلك وهو قوله: «بلا جعل ولا تأثير، و تأثر».

١٩- قوله^{٢٣}: «الذي لا ينفك عن الذات»

تلويح إلى أنَّ المراد باللزوم هنا هو عدم الانفكاك، لا اللزوم الاصطلاحى الذي يستلزم كون اللازم خارجاً عن وجود الملازم و معلولاً له.

٢٠- قوله^{٢٤}: «على أنها لو كانت حضوريّة»
يبدو أنَّ في العبارة قصوراً. و المراد: على أنها لو كانت لازمة خارجة، فإنَّ كانت حضوريّة... و إن كانت حضوريّة... .

٢١- قوله^{٢٥}: «انطبقت على قول أفلاطون في العلم وهو لا يرتضيه»
يعني أنه لا يرتضي كون علمه تعالى بالأشياء عبارة عن المثل. و ليس المراد أنه لا يعتقد بالمثل؛ لأنَّ صدر المتألهين^{٢٦} ممن يعتقد بوجود المثل و يستدلُّ على ذلك بوجوهه.

وأما القدر فهو ما يلحق الشيء^{٢٢} من كميّة أو حدّ في صفاته وآثاره^{٢٣}، والتقدير

٢٢- قوله تعالى: «أَمَا القدر فهو ما يلحق الشيء»

هذا إنما هو بحسب أحد إطلاقات القدر، ويطلق القدر ويراد به التقدير، وهو المراد من القدر في هذا البحث، كما لا يخفى، ويسinxج بذلك المصتب^{٢٤} بقوله: «هلا عتمتم القول في القدر، و هو ضرب الحدود للشيء من حيث صفاته و آثاره في علم سابق يتبعه العين». انتهى.

قوله تعالى: «أَمَا القدر فهو ما يلحق الشيء»

قال في تعليقته على الأسفارج^٦، ص ٢٩٢:

القدر كميّة الشيء و هندسته وحدة، و تقديره تعين حدوده و خصوصيات وجوده، وأكثر ما يقصد و يعمل إنما هو في الصناعات، كما أن الغنياط يقترب الثوب قبل أن يبرأه و يخيطه، والنجار يقدر الخشب ليصنع منه - مثلاً - كرسيّاً بصفة كذا و كذا، والقالب يقدر المادة المقلوبة على ما يعطيها من الكمم و الشكل و الهيأة و غيرها. وإذا طبقنا مفهومه على الوجود الحقيقي كان مصادقه ما يعطيه العلل الناقصة للمعلوم، من خصوصيات الوجود و خواصه و آثاره؛ فإن لكل من العلل الأربع و الشرائط و الموانع و سائر الأسباب المعدنة أثراً في المعلوم، ولها و لسائر العوامل الحائنة حول المعلوم آثاراً في خواصه و آثاره، فجملتها كال قالب الذي يعيّن للمقلوب مalle من خصوصيات الوجود و الآثار.

و من هنا يظهر أولاً: أن القدر ربما يختلف عن مقتضاه، و ذلك إذا كان ملحوظاً بالنسبة إلى بعض أجزاء العلة التامة دون مجموعها. و ثانياً: أن موطن القدر هو عالم المادة الذي تتكرّر فيه العلل و تتعاون و تترافق، و أما عالم التجدد، فكلّ علة فيه واحدة تامة، لانتفاء العلة المادية و الصورية و الشرائط و المعدّات والموانع، فلا يبقى إلا العلة الفاعلية و الغائية و هما في الفاعل المعجز، التام الفعلية متهدان. و ثالثاً: أن القضاة أعمّ مورداً من القدر لاختصاص القدر بال MATERIALS، بخلاف القضاة، نعم لو عُمِّم القدر بحيث يعم كلّ حدّ حتى الحدود الماهوية كان مثل القضاة في شموله المادي و المجرد و في عدم التخلف^{٢٥}. انتهى.

٢٣- قوله تعالى: «من كميّة أو حدّ في صفاته و آثاره»

تقيد الكميّة و الحدّ بكلّ منهما في الصفات و الآثار للاحتراز عن الحدّ الذي يعرض جميع

تعين ما يلحقه من الصفات والأثار تعيناً علمياً يتبعه العمل على حسب ما تسعه الأسباب والأدوات الموجودة. كما أنَّ الخياط يقدر ما يحيطه^{٢٢} من اللباس على الثوب الذي بين يديه، ثمَّ يحيط على ما قدر، والبناء يقدر ما يريده من البناء على القاعدة من الأرض على حسب ما تسعه وتعين عليه الأسباب والأدوات الموجودة عنده، ثمَّ يبني البناء على طبق ما قدر، لأسباب متعددة توجب عليه ذلك. فالتقدير بالنسبة إلى الشيء المقدر كال قالب الذي يقلب به الشيء فيحذّبه الشيء بحمد أو حدود لا ي تعدّها.

وإذا أخذ هذا المعنى بالتحليل حقيقة^{٢٣} انطبق على الحدود التي تلخص الموجودات المادية من ناحية عللها الناقصة^{٢٤} بما لها من

٦٨ الممكنات في ذواتها، والحد في الذات هي نفس الماهية، حيث إنَّها عنده^{٢٥} ليست إلا حداً للوجود.

واحتمنى^{٢٦} في تعليقته على الأسفار ج ٤، ص ٢٩٣ وكذا في تفسير الميزان ذيل الآيات ٤٥-٤٣ من سورة القمر - ج ١٩، ص ١٠٢ - عموم القدر لكل حد حتى الحدود الماهوية. وعليه فلا يختص القدر بالعائدات بل يعم ما سوى الله تعالى .
٢٤- قوله تعالى: «يقدر ما يحيطه»

أي: ما يريده أن يحيطه، فهو كقوله تعالى: «إذا قمعتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم». ٢٥- قوله تعالى: «إذا أخذ هذا المعنى بالتحليل حقيقة»

أي: لا صناعية. فالحقيقة هنا يقابل الصناعي، بخلاف الحقيقة في القضاء؛ فإنه كان مقابلًا للأعتبري.

فإنَّ الحقيقة وهو الوجود التكوري^{٢٧} مقابل لكل من الصناعي والاعتباري. فيمكن أن يطلق ويراد به ما يقابل الصناعي، ويمكن أن يطلق ويراد به ما يقابل الاعتباري، كما يمكن أن يطلق ويراد به ما يقابل كليهما.

٢٦- قوله تعالى: «من ناحية عللها الناقصة»

الصور العلمية^{٢٧} في النشأة التي فوقها، فإنَّ لكلَّ واحدة من العلل الناقصة^{٢٨} بما فيها من المحييّات المختلفة أثراً في المعلول ينبعص إطلاقه في صفتة وأثره. فإذا تم التخصيص بعَلَّةِ النَّاتِمَةِ حصل له التعيين والتَّشخُصُ بالوجود الذي تقتضيه العلة

ـ مراده من العلل الناقصة ما يعم المعدّات أيضًا، كما يظهر من تعليقته على الأسفارج^٤، ص ٢٩٢ حيث قال: «وإذا طبقنا مفهومه [يعنى مفهوم التقدّر] على الوجود الحقيقي، كان مصادفه ما يعطيه العلل الناقصة للمعلول من خصوصيات الوجود و خواصه و آثاره؛ فإنَّ لكلَّ من العلل الأربع والشروط والموانع وسائر الأسباب المعدّة أثراً في المعلول، ولها ولسائر العوامل العاجفة حول المعلول آثاراً في خواصه و آثاره؛ فجملتها كالمقالب الذي يعين للملقب ماله من خصوصيات الوجود و الآثار». انتهى.

و على هذا فليس المراد من العلة الناقصة معناها المصطلح، الذي مرَّ في الفصل الثاني من المرحلة الثامنة، حيث كانت من العلل الحقيقة التي يستلزم انتفاء انتفاء المعلول.

قوله^٥: «من ناحية عللها الناقصة»

بعضها أو كلُّها. و على الأُول يكون القدر قابلاً للتغيير، كما صرَّح بذلك المصنف^٦ في ما حكى عنه في تعليقته على الأسفار.

ـ قوله^٧: «بِمَا لَهَا مِن الصُّورِ الْعِلْمِيَّةِ»

أى: بما تلوك الحدود من الصور. فالضمير يرجع إلى الحدود، كما يستفاد من قوله بعد سطور: «و هذه الحدود جهات وجودية تلازمها سلوب، كما تبيّن آنفاً، و لها صور علمية في نشأة المثال». هذا مضافاً إلى أنَّ القدر من مراتب علمه تعالى، كما مرَّ في صدر الفصل، فالحدود أقدار، لكن لا يأنفسها، بل بمعالها من الصور العلمية في عالم المثال الذي هو من علمه تعالى الفعلى.

قوله^٨: «بِمَا لَهَا مِن الصُّورِ الْعِلْمِيَّةِ»

أى: إنَّ القدر بمعنى التقدير ليس هو نفس الحدود التي تلحق الموجودات المادية في عالم الأعيان، بل إنما هو صور هذا الحدود في عالم المثال. و هذه الصور علمه تعالى الفعلى. و بهذا يتم ما مرَّ ذكره في صدر الفصل من أنَّ القدر مراتبة من مراتب علمه تعالى.

ـ قوله^٩: «فَإِنَّ لِكُلِّ وَاحِدَةٍ مِنَ الْعَلَلِ النَّاقِصَةِ»

تعليق لقوله: «انطبق على الحدود التي...».

الناتمة.

فللإنسان مثلاً خاصّة الرؤية، لكن لا بكلّ وجوده، بل من طريق بدنـه؛ ولا يبدنه كلّه، بل بعضـو منه مستقرّ في وجهـه، فلا يرى إلـما يواجهـه؛ ولا كلّ ما يواجهـه، بل الجسم؛ ولا كلّ جسم، بل الكثيف من الأجسام^٩ ذات اللون؛ ولا نفس الجسم، بل سطحـه؛ ولا كلّ سطحـه، بل السطحـ المعاذـي؛ ولا في كلّ وضعـ؛ ولا في كلّ حالـ؛ ولا في كلّ مكانـ؛ ولا في كلّ زمانـ. فلنـ أخصـي الشـرائط المـاـفـة حول رؤـيـة وـاحـدة شخصـيـة، أـفـيت جـاـضاـ غـيـراً لـا يـحيـط بـه الإـحـصـاء؛ وـما هـي إـلـا حدودـ المـعـتها بـها العـللـ النـاقـصـة الـتـي تـحدـ الرـؤـيـة المـذـكـورـة بـها تـضـعـ فيها منـ أـثـرـ، وـمنـها ما يـعنـه المـواـنـعـ من التـأـثيرـ.

و هذه المحدود جهات وجودية تلازمها سلوب - كما تبين آنفًا - و لها صور علمية في نشأة المثال^{٣٠} التي فوق نشأة المادة، تقدّر بها صفات الأشياء و آثارها، فلا سبيل لشيء منها إلا إلى صفة أو أثر هداه إليه التقدير.

فإن قلت: لازم هذا البيان^{٣١} كون الإنسان مجرأً غير مختار في أفعاله.
قلت: كلا! فإن الاختيار أحد الشرائط التي يحدّها فعل الإنسان. وقد فصلنا

٢٩- قوله تعالى: ديل الكثيف من الأجسام،

الكتافة تطلق على معانٍ منها عدم الشفافية، و هو المراد هنا. راجع كثاف اصطلاحات
رن، ج ٢، ص ١٢٥٣.

^{٣٠}- قوله تعالى: «ولها صور علمية في نشأة المثال»

هي قدرها؛ لأنَّ القدر كما سبق في مصدر الفصل مرتبة من مراتب علمه تعالى. فالقدر عنده قدر فعلٍ، ففي حين إنَّ القضاة قضاءً ذاتيًّا وفعليًّا.

٣١- قوله تعالى: «لازم هذا البيان»

أي: لازم كون ما في عالم المادة ذات صور علمية في عالم المثال تقدر بها صفات الأشياء ولا سبيل لشيء منها إلا إلى ما هداء إليه التقدير.

القول في دفع هذه الشبهة في مباحث الوجود^{٣٢} وفي مباحث العلة والعلول^{٣٣}. فإن قلت: هلا عَمِّتَ القول في القدر - وهو ضرب المحدود للشيء من حيث صفاته وآثاره في علم سابق يتبعه العين - حتى يعمّ الماهيات الإمكانية؟ فإن الماهيات أيضاً حدوداً ل موضوعاتها، تتميز بها من غيرها^{٣٤}، وتلازمها سلوب لا تتعدّاها. وقد تقدم أن كلّ ذي ماهية فهو ممكّن^{٣٥}، وأن الممكّن مركّب الذات من الإيجاب والسلب، فيعمّ القدر كلّ ممكّن، سواء كان عقلاً مجرّداً، أو مثالاً معلقاً^{٣٦}، أو

٣٢- قوله تعالى: «وَقَدْ فَصَلَنَا الْقَوْلَ فِي دُفْعِ هَذِهِ الشَّهْبَةِ فِي مِبَاحِثِ الْوَجُودِ» في الفصل الخامس من المرحلة الرابعة.

٣٣- قوله تعالى: «فِي مِبَاحِثِ الْعَلَةِ وَالْعَلُولِ» في الفصل الثالث من المرحلة الثامنة.

٣٤- قوله تعالى: «حَتَّى يَعْمَلِيَّنَّ الْمَاهِيَّاتِ الإِمْكَانِيَّةَ» هكذا أثبتنا، بخلاف ما في النسخ من قوله: «حتى يعمّ الماهيات الإمكانية».

٣٥- قوله تعالى: «تَمْتَيِّزُ بِهَا مِنْ غَيْرِهَا» هكذا أثبتنا، بخلاف ما في النسخ من قوله: «تمتّيّز من غيرها».

٣٦- قوله تعالى: «وَقَدْ تَقْدَمَ أَنْ كُلَّ ذِي مَاهِيَّةٍ فَهُوَ مَمْكُنٌ» بعد ما بين أن الماهيات بأنفسها حدود للممكّنات، تصدّى لبيان أنها مستلزمة للحدود أيضاً؛ لأنّ كلّ ذي ماهية فهو ممكّن، وكلّ ممكّن فهو مركّب من الإيجاب والسلب.

٣٧- قوله تعالى: «أَوْ مَثَلًا مَعْلَقًا»

في وجه وصف المثال بالمعنى أقوال:

- ١- ما يلوح من شيخنا الجامع دام ظله، في تعليقاته على شرح المنظومة ص ١٥٧، س ٢٣ و ص ٦١٢ س ٨ حيث قال: «و هي مثل معلقة قبال الشّلل الكلية التي هي أبواب الأنواع»، انتهى.
- فإنه يستظهر منه أن المثال المعلق سمي معلقاً لعدم كليته، ولاريب أن الكلية في المقام بمعنى السعة الوجودية. و يبدو أن الوجه في عدم سعة المثال المعلق هو أنه محدود بالشكل والمقدار

طبيعة مادية، ويكون العلم السابق الذي يتقدّر به الشيء علمًا ذاتيًّا. وبالجملة: يكون القدر بحسب العين هو التعيين المترزع من الوجود العيني، وتقدير هو التعيين العلمي الذي يتبعه العين - كما أنَّ المضي هو الوجوب المترزع من الوجود العيني، والقضاء هو الإيجاب العلمي الذي يستتبعه - سواء كان من حيث الماهية والذات أو من حيث الصفات والآثار.

قلت: كون الماهية حدًّا ذاتيًّا للممكِن لا ريب فيه^{٣٨}، لكنهم رأعوا في بحث القدر ظاهر مفهومه^{٣٩}، وهو الحدُّ الذي يلحق الشيء في ما هو موضوع له من الصفات والآثار^{٤٠}، دون أصل الذات، فلا يعمّ ماوراء الطبائع التي لها تعلقٌ بما في المادَّة. وغرضهم من عقد هذا البحث بيان أنَّ الممكِن^{٤١} ليس مُرخى العِيان في ما يلحق به من الصفات والآثار مستقلًّا عن الواجب تعالى في ما يتصل به أو يفعل؛ بل الأمر

ذلك والوضع وغيرها من آثار المادَّة.

ـ ما قد يقال من أنه في مقابل المثال المتصل والصور الخيالية الموجودة في صنع النفس، فالوجه في تسميته بالمعلى كونه قائمًا بذاته، بخلاف المثال المتصل القائم بالنفس المدركة لها.

ـ قوله^{٤٢}: «كون الماهية حدًّا ذاتيًّا للممكِن لا ريب فيه»

فلا مانع عقلاً من كونها من القدر، فيمم القدر كل شيء، كالقضاء. قال في تعليقه على الأسفار ج ٤، ص ٢٩٣: «نعم إنَّ القدر بحيث يعم كل حدٍ حتى الحدود الماهيرية، كان مثل القضاء في شموله المادي و المجرد». انتهى.

ـ قوله^{٤٣}: «لأنهم رأعوا في بحث القدر ظاهر مفهومه» و ذلك لأنَّ القدر كالقضاء مفهومان دينيان، مأخوذان من الكتاب والسنة، فلا بد من حملهما على ظاهر مفهوميهما.

ـ قوله^{٤٤}: «يلحق الشيء في ما هو موضوع له من الصفات والآثار» ضمير «هو» يرجع إلى الشيء، و ضمير له إلى «ما»، و قوله: «من الصفات» بيان لـ«ما».

ـ قوله^{٤٥}: «بيان أنَّ الممكِن» أي: الممكِن المادي إلا أن يعمم القدر لجميع الممكِنات.

في ذلك إليه تعالى، فلا يقع إلا ما قدره. وهذا قريب المعنى من قولهم: علة علة الشيء علة لذلك الشيء.

كما أنَّ غرضهم من بحث القضايا بيان أنَّ الممكن لا يقع إلا بوجوب غيري ينتهي إليه تعالى في علم سابق^{٤٢}، وهو قريب المعنى من قولهم: «الشيء مالم يجب لم يوجد».^{٤٣}

٤٢- قوله: «لا يقع إلا بوجوب غيري ينتهي إليه تعالى في علم سابق» فنفس الوجوب الغيري بما أنه منه قضاء فعلي له تعالى، و العلم السابق بذلك الوجوب قضاء ذاتي.

٤٣- قوله: «و هو قريب المعنى من قولهم: الشيء مالم يجب لم يوجد» كان الأولى أن يقول: و هو قريب المعنى من قولهم: «الشيء مالم يجب لم يوجد»؛ فإنَّ القضاء هو الإيجاب. لكنَّ الذي يسهل الخطب أنَّ الوجوب والإيجاب واحد حقيقة، وإنما يختلفان بالاعتبار.

الفصل الثالث عشر

في قدرته تعالى^١

إِنَّ مِنَ الْمَعْانِيِّ الَّتِي نَعْدُهَا مِنَ الْكَمَالَاتِ الْوِجُودِيَّةِ، الْقَدْرَةِ^٢. وَ لَا تَكُونُ إِلَّا فِي
الْفَعْلِ دُونَ الْأَنْفَعَالِ^٣؛ فَلَا نَعْدُ أَفْعَالَ الشَّيْءِ عَنْ غَيْرِهِ، شَدِيدًا كَانَ أَوْ ضَعِيفًا^٤، قَدْرَةً.

١- قوله تعالى: «في قدرته تعالى»

يقيم فيه برهانين على قدرته تعالى فيذكر فيه أنّا صغرى البرهان الإجمالي ثم ينتقل إلى بيان ماهية القدرة التي عندنا، ثم يعود إلى البرهان فيذكر كبراه و باستنتاج وجود القدرة فيه تعالى يتضمنها لأنّ ينفي عنه تعالى ما في قدرتنا من جهات النقص وهي الشرق والابراة، فيبين بذلك أنّ القدرة المجردة عن الواقع هي المبدئية لل فعل عن علم و اختيار، ثم يأتي بالبرهان التفصيلي على وجود القدرة بهذا المعنى فيه تعالى، ثم يتضمنها لدفع ما قد يورد على ذلك من الاعتراض.

٢- قوله تعالى: «إِنَّ مِنَ الْمَعْانِيِّ الَّتِي نَعْدُهَا مِنَ الْكَمَالَاتِ الْوِجُودِيَّةِ الْقَدْرَةِ»

هذه صغرى لكبرى تأتي بعد ذلك، وهو قوله: «وَ قَدْ تَحَقَّقَ أَنَّ كُلَّ كَمَالٍ وَجُودٍ فِي الْوِجُودِ
فَإِنَّهُ مَرْجُودٌ لِلْوَاجِبِ تَعْلَى فِي حَدَّ ذَاتِهِ» اعترض بينهما ببيان ماهية القدرة التي عندنا.

قوله تعالى: «المعاني»

المعنى هنا يكون بمعنى الصفة، ولا يكون بمعنى المفهوم، كما لا يخفى.

٣- قوله تعالى: «لَا تَكُونُ إِلَّا فِي الْفَعْلِ دُونَ الْأَنْفَعَالِ»

فإن القدرة هي المبدئية لل فعل، كما سيمصرح بذلك بعد أقل من صفحة.

و قد مر في خاتمة المرحلة التاسعة أنّ القوة تطلق على معانٍ الانفعال و مبدئه، و الفعل الشديد و مبدئه، وأنّ القوة بمعنى مبدء الفعل إذا قارن العلم و المثبتة تسمى قدرة الحيوان.

فكان الأولى أن يقول: القدرة قوة، و لا تكون إلا في الفعل.

٤- قوله تعالى: «أَنْفَعَالَ الشَّيْءِ عَنْ غَيْرِهِ، شَدِيدًا كَانَ أَوْ ضَعِيفًا»

و لا في كلّ فعل، بل في الفعل الذي لفاعله علم به؛ فلا نسمى مبدئية الفواعل الطبيعية^٥ العادمة للشعور قدرة لها. و لا في كلّ فعل لفاعله علم به، بل في الفعل العلمي الذي يبعث العلم به فاعله على الفعل؛ فليست مبدئية الإنسان مثلاً لأفعاله الطبيعية البدئية قدرة، وإن كان له علم بها، بل الفعل الذي يعلم الفاعل أنه خير له من حيث إنه هذا الفاعل، بأن يتصوره ويصدق أنه خير له من حيث إنه هذا الفاعل.^٦

و لازم العلم بكون الفعل خيراً للفاعل أن يكون كمالاً له يقتضيه بنفسه^٧، فإنَّ

ال الأول كما في شمع العسل، و الثاني كما في العديد.

ـ قوله^٨: «فلا نسمى مبدئية الفواعل الطبيعية»

الفاء كسابقها تحتمل السبيبة، كما تحتمل التغريب. و لعلَّ الأول أظهر. و هكذا في قوله بعد سطرين: «فليست مبدئية الإنسان».

ـ قوله^٩: «بل الفعل الذي يعلم الفاعل أنه خير له»

المراد من العلم هنا التصديق، سواء كان يقيناً أم ظناً، و سواء كان مطابقاً للواقع أم غير مطابق له. يدلُّ على ذلك تفسيره بقوله «بأن يتصوره» و يصدق أنه خير له.

ـ قوله^{١٠}: «من حيث إنه هذا الفاعل»

قيد الجبوبة لإخراج ما إذا كان الفعل للفاعل خيراً و علم الفاعل بكونه خيراً و لكن لأن من حيث إنه هذا الفاعل، كالإنسان في أعماله الطبيعية البدئية، حيث إنَّ النفس في مرتبة القوى الطبيعية هي الفاعل لتلك الأفعال، و هي بمرتبتها المجردة - لا بمرتبتها الطبيعية، حيث إنَّها عادمة للشعور - تعلم أنَّ هذه الأفعال خيراً لها.

ـ قوله^{١١}: «ولازم العلم بكون الفعل خيراً للفاعل أن يكون كمالاً له يقتضيه بنفسه»

مفاده أنَّ لازم علم الفاعل بكون الفعل خيراً له العلم بكونه كمالاً له، و إذا علم بكونه كمالاً له اقتضاه بنفسه، فإنَّ الذي يبعث الفاعل على الفعل هو علمه بكون الفعل كمالاً له، سواء طابق الواقع أم لم يطابق؛ فإنَّ العلم و التصديق بكون فعل خيراً كما يمكن أن يطابق الواقع يمكن أيضاً أن لا يطابقه. و إذا علم الفاعل العلمي بكون الفعل كمالاً اقتضاه بنفسه.

خير كلّ نوع هو الكمال المترتب عليه، و الطبيعة النوعية هي المبدء المقتضي له.^٩ و إذا فرض أنّه عالم بكونه خيراً له و كاماً يقتضيه، انبثت الفاعل إلىه بذلك، لا يأبى حساب مقتضى غيره و تحويله عليه، فلا قدرة مع الإجبار^{١٠}، و القادر مختار، بمعنى أنّ الفعل إنما يتعمّن له^{١١} بتعيين منه، لا بتعيين من غيره.

تمّ إذا تمّ العلم بكون الفعل خيراً، أعقب ذلك شوقاً من الفاعل إلى الفعل؛ فالخير محبوب مطلقاً، مشتاق إليه إذا فقد.^{١٢} و هذا الشوق كيفية فلسافية غير العلم السابق

٩- قوله تعالى: «الطبيعة النوعية هي المبدء المقتضي له»

فإنّ الطبيعة النوعية، وهي الصورة النوعية، هي الكمال الأول، وهي مبدء لجميع الكلمات الثانية التي لها من الأعراض اللاحقة لها. غاية الأمر أنها إذا لم تكن واجدة للعلم و الشعور كانت فاعلاً لها موجباً، وإذا كانت واجدة للعلم كانت فاعلاً لها مختاراً.

قوله تعالى: «المقتضي»

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «المتفضي»

١٠- قوله تعالى: «انبعثت الفاعل إليه بذلك»

و هذا هو الاختيار. فإنّ الاختيار عنده هو الانبعاث الحاصل من العلم بكون الفعل خيراً.

١١- قوله تعالى: «فلا قدرة مع الإجبار»

الفاء تحتمل السبيبة والتغريب.

١٢- قوله تعالى: «القادر مختار، بمعنى أنّ الفعل إنما يتعمّن له»

تلوين إلى أنّ الاختيار ليس - كما فسره جمهرة المتكلمين - بمعنى تساوى نسبة الفاعل إلى الفعل و الترك حتى ينافي وجوب المطلوب بالعملة التامة و بالقياس إليه، بل الاختيار إنما هو بمعنى وجوب الفعل يأبى حساب نفس الفاعل، لا يأبى حساب من مجبر.

١٣- قوله تعالى: «فالخير محبوب مطلقاً، مشتاق إليه إذا فقد»

أي: فإنّ الخير محبوب سواء كان موجوداً أم مفقوداً، و بطلبه الإنسان إذا كان مفقوداً. ففي كلامه إشعار إلى ما بين الحبّ و الشوق من الفرق من جهة المتعلق، حيث إنّ الحبّ يتعلق بال موجود و المفقود، و الشوق لا يتعلق إلا بالمبعد. هذا.

و الشوق هو نزوع النفس إلى الشيء، و هو من ثمرات الحبّ و آثاره.

قطعاً. وأعقب ذلك الإرادة؛ وهي كيفية نفسانية غير العلم السابق وغير الشوق قطعاً؛ وبتحققها يتحقق الفعل، الذي هو تحريرك العضلات بواسطة القوة العاملة المنبطة فيها.

هذا ما يكشف البحث عن القدرة التي عندنا من القيود التي فيها، وهي المبدئية لل فعل، والعلم بأنه خير للفاعل علماً يلازم كونه مختاراً في فعله، والشوق إلى الفعل، والإرادة له. وقد تحقق^{١٤} أنَّ كلَّ كمال وجودي في الوجود فإنه موجود للواجب تعالى في حد ذاته، فهو تعالى عين القدرة الواجبية؛ لكن لا سبيل لتطرق الشوق إليه^{١٥}، لكونه كيفية نفسانية تلزم الفقد، والفقد يلزم النقص، وهو تعالى منزه عن كل نقص و عدم.

وكذلك الإرادة، التي هي كيفية نفسانية غير العلم و الشوق، فإنها ماهية ممكنة، والواجب تعالى منزه عن الماهية والإمكان.

على أنَّ الإرادة بهذا المعنى^{١٦} هي مع المراد^{١٧} إذا كان من الأمور الكائنة الفاسدة،

١٤- قوله تعالى: «قد تتحقق»

كما مر في الفصل الرابع.

١٥- قوله تعالى: «لا سبيل لتطرق الشوق إليه»

بأن يكون عين ذاته؛ فإنَّ كون القدرة من صفات الذات يستلزم كون مقدماتها أيضاً كذلك. وهذا الذي ذكرناه جار في الإرادة أيضاً.

و من هنا كان إثبات الإرادة الذاتية له تعالى مستلزمًا لإثبات الماهية والتغير له تعالى.

قوله تعالى: «إليه»

هكذا أثبتنا، بخلاف ما في النسخ من قوله: «عليه».

١٦- قوله تعالى: «الإرادة بهذه المعنى»

أي: بالمعنى الذي تكون بحسبه كيفية نفسانية حاصلة بعد العلم و الشوق و متقدمة على الفعل.

١٧- قوله تعالى: «هي مع المراد»

أي: معية زمانية. فلا ينافي تقدمها على المراد رتبة بمعنى التقدم بالطبع، من جهة أنها من العلل الناقصة لوجوده.

لا توجد قبله ولا تبقى بعده؛ فاتصاف الواجب تعالى بها مستلزم لتغير الموصوف، وهو محال.

فتحصل أن القدرة المجردة عن النواقص والأعدام، هي كون الشيء مبدءاً فاعلياً لل فعل عن علم بكونه خيراً و اختيار في ترجيحه؛ والواجب تعالى مبدء فاعلياً لكل موجود بذاته^{١٨}، له علم بالنظام الأصلح في الأشياء بذاته، وهو مختار في فعله بذاته، إذ لا مؤثر غيره يؤثر فيه^{١٩}؛ فهو تعالى قادر بذاته. وما أوردناه من البيان يجري في العقول المجردة أيضاً.

فإن قلت: ما سلكتموه من الطريق لإثبات القدرة للواجب تعالى خلو عن إثبات الإرادة، بما هي إرادة، له^{٢٠}، والذي ذكروه في تعريف القدرة، من أنها^{٢١} كون الشيء بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، يتضمن إثبات الإرادة صفة ذاتية للواجب^{٢٢} مقومة للقدرة، غير أنهم فسروا الإرادة الواجبية بأنها علم بالنظام

١٨- قوله تعالى: «الواجب تعالى مبدء فاعلياً لكل موجود بذاته» شروع في البرهان الثاني لإثبات قدرته تعالى.

١٩- قوله تعالى: «هو مختار في فعله بذاته، إذ لا مؤثر غيره يؤثر فيه» كان الأولى التعليل بما مرت منه قبل صفحة، من أن الفاعل العالم بكون الفعل كمالاً و خيراً ينبع إلى نفسه، لا بإيجاب مقتض غيرة؛ فإنه عند ذاك يتم قوله: وما أوردناه من البيان يجري في العقول المجردة أيضاً.

وأما هذا البيان فقد يناقش فيه بأن العقول المجردة لا يصدق في حقها، أنه لا مؤثر غيرها يؤثر فيها.

٢٠- قوله تعالى: «خلو عن إثبات الإرادة بما هي إرادة له» قوله «له» متعلق بالإثبات.

٢١- قوله تعالى: «ومن أنها»

هكذا أبتناء، بخلاف ما في النسخ من قوله: «بأنها».

٢٢- قوله تعالى: «يتضمن إثبات الإرادة صفة ذاتية للواجب».

الأصلح^{٢٣}.

قلت: ما ذكروه في معنى القدرة يرجع إلى ما أوردناه في معناها^{٢٤} المتضمن للقيود الثلاثة: المبدية والعلم والاختيار، فما ذكروه في معنى قدرته تعالى حق، وإنما الشأن كل الشأن فيأخذهم علمه تعالى مصداقاً للإرادة، ولا سيل إلى إثبات ذلك، فهو أشبه بالتسمية.

فإإن قلت^{٢٥}: من الجائز أن يكون لوجود.....

٢٤. أمّا تضمنه الإرادة، فلأنّ المشيئة هي الإرادة، كما يظهر من قوله الآتي: «الفاعل المختار لا يفعل ما يفعل إلا بإرادة ومشيئة، والواجب تعالى فاعل مختار، فله إرادة ل فعله» انتهى. وأمّا أخذها كصفة ذاتية فلأنّ كون القدرة صفة ذاتية وهي متقومة بالإرادة لا يتمّ إلا بأن تكون الإرادة أيضاً صفة ذاتية. فقوله: «مقومة للقدرة» من قبيل الوصف المشعر بالعلمية.

٢٣- قوله^{٢٦}: «غير أنهم فسروا الإرادة الواجبية بأنها علم بالنظام الأصلح»

قال صدر المتألهين^{٢٧} في الأسفار ج ٤، ص ١١٤:

«وأمّا إرادة الله، فعند الحكماء هو عبارة عن علمه بنظام العالم على الوجه الأمّ الأكمل، فإنّ هذا العلم، من حيث إنّه كاف في وجود النظام الأمّ ومرجح لطرف وجودها على عدمها، إرادة، والعلم فيما أيضاً إذا تأكّد بصير سبباً للوجود الخارجي، كالماشي على شاهق جدار ضيق العرض إذا غلب توهم السقوط بصير سبباً لسقوطه. و من هذا القبيل تأثير بعض النفوس بالهمة والعين الذي علم تأثيره بالتجارب وإخبار المخبر الصادق، فلا يستبعد أن يكون العلم الأزلي سبباً لوجود الكائنات». انتهى.

٢٤- قوله^{٢٨}: «يرجع إلى ما أوردناه في معناها»

حيث إنّهم دلوا على مبدية الفعل بقولهم « فعل» و على العلم بقولهم « شاء»؛ فإنّ المشيئة وإن كانت هي الإرادة، إلا أنّهم فسروا الإرادة بالعلم، والجملة تدل على الاختيار، مضافاً إلى أنّ العلم أيضاً بلازم الاختيار، كما سيصرح^{٢٩} به بعد صفحة بقوله: «وليس هناك إلا العلم و ما يلزم من الاختيار». فتفسيرهم للقدرة يرجع إلى ما ذكره، ولكن بعد تطويل ما أشبهه بالأكمل عن القفا، حيث أحذروا الإرادة في تفسير القدرة و فسروها بالعلم.

٢٥- قوله^{٣٠}: «فإإن قلت»

واحد مَا بحسب نشأته المختلفة ماهيّات مختلفة و مراتب متفاوتة؛ كالعلم، فإنَّ علمنا إذا تعلق بالخارج مثَلَّ هو كيف نفسيٌّ؛ وإذا تعلق بنفسنا جوهر نفسيٌّ؛ و علم العقل بذاته جوهر عقليٌّ؛ و علم الواجب بذاته واجب بالذات؛ و علم الممكِن بذاته ممكِن بالذات. فكون الإرادة التي فينا كيْفًا نفسيّاً، لا يدفع كون إرادة الواجب لفعله هو علمه الذاتيٌّ.

ثم إنَّ من المسلم أنَّ الفاعل المختار لا يفعل ما يفعل إلا بإرادة ومشيئة، و الواجب تعالى فاعل مختار، فله إرادة لفعله؛ لكنَّ الإرادة التي فينا، وهي الكيف النفسيٌّ، غير متحققة هناك، وليس هناك إلا العلم و ما يلزم منه من الاختيار، فعلمه تعالى هو إرادته. فهو تعالى مرید بما أنه عالم بعلمه الذي هو عين ذاته. قلت: الذي تتسلمه أنَّ الفاعل المختار من الحيوان لا يفعل ما يفعل إلا عن علم بصلة الفعل^{٢٩} و إرادة يعني الكيف النفسيٌّ؛ وأنَّ الواجب تعالى لا يفعل ما يفعل

٢٦ لا يخفى عليك: أنَّ الكلام المعتبر من مرحلتين. ففي المرحلة الأولى يثبت إمكان تحقق الإرادة فيه تعالى بتجويز كونها من سُنْنَ الوجود لا الماهية. وفي المرحلة الثانية يثبت تحققها فيه تعالى، من جهة أنَّ الاختيار و هي القدرة متقومة بها.

قوله^{٣٠}: «من الجائز أن يكون لوجود واحد مَا»

أي: لحقيقة واحدة و سُنْنَ وجود واحد شخصٍ.

و حاصل مراد المعتبر: أنَّ الإرادة كالعلم نحو الوجود، و ليست من الماهيات. فكما أنَّ الوجود أو العلم قد يكون واجباً و قد يكون ممكناً، و الممكِن قد يكون جوهرأً و قد يكون عرضاً، فكذلك الإرادة.

٢٧- قوله^{٣١}: «فإنَّ علمنا إذا تعلق بالخارج مثَلَّ» هكذا أثبتهما، بخلاف ما في النسخ من قوله: «الذي إذا تعلق بالخارج مثَلَّ».

٢٨- قوله^{٣٢}: «بإرادة و مشيئة»

يلوح منه أنَّ الإرادة و المشيئة متراوفاتان.

٢٩- قوله^{٣٣}: «لا يفعل ما يفعل إلا عن علم بصلة الفعل»

إلا عن علم بصلحة الفعل. وأثنا أنَّ هذا العلم الذي هناك وجوده وجود الإرادة والمشيئَة، وإن لم يكن ماهيتها هي الكيف النفسي، فغير مسلم. نعم لنا أن ننتزع الإرادة من مقام الفعل، كسائر الصفات الفعلية، كما تقدَّمت الإشارة إليه في البحث عن صفات الفعل^{٣٠}، وسيجيئ^{٣١}.

وبالجملة! لا دليل على صدق مفهوم الإرادة على علم الواجب تعالى بالنظام الأصلح؛ فإنَّ المراد بمفهومها، إثناً هو الذي عندنا، فهو كيفية نفسانية مغايرة للعلم؛ وإنَّ مفهوم آخر يقبل الصدق على العلم بأنَّ الفعل خير، فلا نعرف للإرادة مفهوماً كذلك. ولذا قدمنا أنَّ القول بأنَّ علم الواجب تعالى بالنظام الأحسن إرادة منه، أشبه بالتسمية.

ولا ينبغي أن يقاس الإرادة بالعلم الذي يقال: إنه كيفية نفسانية، ثم يجرَّد عن الماهية و يجعل حيَّةً وجودية عامةً موجودة للواجب تعالى وصفاً ذاتياً هو عين الذات. وذلك لأنَّا ولو سلَّمنَا أنَّ بعض مصاديق العلم وهو العلم الحصولي^{٣٢} كيف نفساني، بعض آخر من مصاديقه وهو العلم الحضوري جوهر أو غير ذلك؛ وقد تحقَّق أنَّ المفهوم الصادق على أكثر من مقوله واحدة^{٣٣}، وصف وجودي غير مندرج

^{٣٤} أي: لا يفعل ما يفعل من أعماله الاختبارية، كما هو مقتضى كون الفاعل فاعلاً مختاراً.

^{٣٥} قوله^{٣٤}: كما تقدَّمت الإشارة إليه في البحث عن صفات الفعل،

في الفصل العاشر.

^{٣٦} قوله^{٣٤}: «سيجي»

في آخر هذا الفصل.

^{٣٧} قوله^{٣٤}: «لو سلَّمنَا»

التعبير: «لو» للدلالة على ما مرَّ منه مراراً تبعاً لصدر المتألهين فليس سرهما، من إنكار كون العلم الحصولي كيناً نفسانياً.

^{٣٩} قوله^{٣٤}: «قد تحقَّق أنَّ المفهوم الصادق على أكثر من مقوله واحدة»

تحت مقوله، منزع عن الوجود بما هو وجود؛ فللمعلم معنى جامع يهدى إليه التحليل، وهو حضور شيءٍ لشيءٍ.

فإن قلت: لو كانت الإرادة لا يعرف لها معنى إلا الكيفية النسائية التي في الميول، فما بالها تنزع من مقام الفعل ولا كيفية نسائية هناك؟^{٣٣} فهو الشاهد على أن لها معنى أوسع من الكيفية النسائية، وأنها صفة وجودية، كالمعلم.

قلت: اللفظ كما يطلق ويراد به معناه الحقيقى، كذلك يطلق ويراد به لوازם المعنى الحقيقى وآثاره المتفرعة عليه، توسعًا.^{٣٤} والصفات المنزعة من مقام الفعل لماً كانت قائمة بالفعل حادثة بحدوث الفعل متاخرة بالذات عن الذات القديمة بالذات، استحال أن تتصف بها^{٣٥} الذات الواجبة بالذات، سواء كان الاتصال بنحو العينية أو بنحو العروض^{٣٦}، كما تبين

٣٦ وكذا المفهوم الصادق على الواجب والممكن.

قوله^{٣٧}: «قد تحقق»

تقديم في الفصل الأول من المرحلة السادسة، والفصل العاشر من المرحلة الحادية عشرة.

٣٤_ قوله^{٣٨}: «فما بالها تنزع من مقام الفعل ولا كيفية نسائية هناك»

يعنى: ليس كل فعل كيماً نسائياً، وإنما بعض الفعل كيف نسائي، كما لا يخفى.

٣٥_ قوله^{٣٩}: «توسعاً»

أى: مجازاً، ولكن لا بنحو المجاز في الكلمة كما يذهب إليه الجمهور، بل على نحو الحقيقة الإعاتية التي يذهب إليها السكاكى. فإن الحق أن المعانى المجازية تستعمل فيها الألفاظ على أنها حقائق ادعائية. و هو السر في حسن المجازات وجودة الاستعارات و فصلها على الحقائق.

٣٦_ قوله^{٤٠}: «أن يتتصف بها».

هذا هو الصحيح، دون ما في النسخ من قوله: «أن يتتصف به».

٣٧_ قوله^{٤١}: «سواء كان الاتصال بنحو العينية أو بنحو العروض»

أما استحالة العينية، فللزوم كون الذات حادثة متاخرة عن نفسها. فإن الصفات الفعلية تتوقف

في ما تقدم^{٣٨}، إلا أن يراد بها لوازم المعنى الممكّن^{٣٩} و آثاره المتفرعة عليه، توسيعاً فالرحة - مثلاً - فيها عندنا تأثير و انفعال نفساني من مشاهدة مسكن تحتاج إلى كمال، كالعافية والصحة والبقاء؛ ويترتب عليه أن يرفع الراحم حاجته وفاقتـه؛ فهي صفة محمودة كمالية. ويستحيل عليه تعالى التأثير و الانفعال، فلا يتضـف بحقيقة معناها؛ لكن تتـزع من ارتفاع الحاجة والتلبيـس بالمعنى^{٤٠} مثلاً أنها رحة، لأنـه من لوازـها. وإذا كان رحـة، لها نسبةـ إـليـه تعالى، اشتـقـ منها صـفةـ الرـحـيم^{٤١} صـفةـ فعلـ لهـ تعالىـ. وـ

^{٣٨} على وجود الفعل، وهو حادث متأخر عن الواجب تعالى. وأما استحالـةـ العـروـضـ، فـللـزـومـ التـغـيرـ فيـ ذاتـهـ تـعـالـيـ وـكـوـنـهـ ذاتـ قـوـةـ وـاسـتـعـادـ.

ـقولـهـ: «ـكـمـاـ تـبـيـنـ فـيـ مـاـ تـقـدـمـ» في الفصل العاشر من هذه المرحلة.

^{٣٩}ـقولـهـ: «ـإـلـاـ أنـ يـرـادـ بـهـ لـواـزـمـ الـمعـنىـ الـحـقـيقـيـ»

لـايـخفـيـ ماـ فـيـ هـذـاـ الـاسـتـئـنـاءـ؛ فـإـنـ ظـاهـرـ أـنـ الذـاتـ تـصـفـ بـالـصـفـاتـ الـفـعـلـيـةـ إـذـ أـرـيدـ مـنـهـ لـواـزـمـ الـمعـنىـ الـحـقـيقـيـ، مـعـ أـنـهـ لـيـسـ كـذـلـكـ؛ فـإـنـ لـازـمـ الـرـحـمـةـ مـثـلاًـ وـ هـوـ اـرـفـاعـ الـحـاجـةـ، يـتـزـعـ مـنـ الفـعـلـ، وـلـازـمـ الـإـرـادـةـ أـيـضاًـ هوـ الفـعـلـ.

وـيـبـدـوـ أـنـ كـانـ فـيـ خـاطـرـهـ الشـرـيفـ أـمـرـ آخرـ، وـهـوـ أـنـ الصـفـاتـ الـتـيـ هـيـ كـيـفـيـاتـ نـفـسـيـةـ تـسـتـلزمـ اـنـفـعـالـاتـ فـيـ الـمـوـصـوفـ كـالـإـرـادـةـ وـ الـرـحـمـةـ، يـسـتـحـيلـ أـنـ يـتـضـفـ بـهـ الـوـاجـبـ تـعـالـيـ. إـلـاـ أنـ يـرـادـ مـنـهـ لـواـزـمـ مـعـتـاهـاـ، وـعـنـ ذـلـكـ يـمـكـنـ أـنـ يـتـضـفـ بـهـ الـوـاجـبـ اـتـصـافـ بـصـفـاتـ الـفـعـلـ، فـإـنـ لـواـزـمـ تـلـكـ الصـفـاتـ هـيـ اـنـفـعـالـ أوـ الشـؤـونـ المـتـزـعـةـ عـنـهـاـ.

^{٤٠}ـقولـهـ: «ـتـزـعـ مـنـ اـرـفـاعـ الـحـاجـةـ وـ التـلـبـيـسـ بـالـعـنـيـ»

أـيـ: اـرـفـاعـ حـاجـةـ الـمـرـحـومـ وـ تـلـبـيـسـ بـالـعـنـيـ بـسـبـبـ رـحـمـتـهـ تـعـالـيـ.

^{٤١}ـقولـهـ: «ـوـإـذـ كـانـ رـحـمـةـ لـهـ نـسـبـةـ إـلـيـهـ تـعـالـيـ اـشـتـقـ مـنـهـ صـفـةـ الرـحـيمـ»

وـهـذـاـ مـاـ أـشـرـنـاـ إـلـيـهـ سـابـقاًـ، مـنـ أـنـ الـفـاظـ صـفـاتـ الـفـعـلـ كـلـهـاـ مـنـ صـبـغـ النـسـبـةـ؛ فـالـرـحـيمـ بـمـعـنـىـ الـمـنـسـوبـ إـلـيـ الـرـحـمـةـ، لـاـ المـتـصـفـ بـالـرـحـمـةـ.

الأمر على هذا القياس.

والإرادة المنسوبة إليه تعالى متزعة من مقام الفعل، إما من نفس الفعل^{٤٢} الذي يوجد في الخارج، فهو إرادة، ثم إيجاب، ثم وجوب^{٤٣} ثم إيجاد، ثم وجود، وإما من حضور العلة التامة لل فعل^{٤٤}، كما يقال عند مشاهدة جمع الفاعل أسباب الفعل ليفعل: إنه يريد كذا فعلاً.

٤٠- قوله^{٤٥}: «إذ كان رحمة لها نسبة إليه تعالى»

بل هي نفس النسبة، على مامرا في الفصل الأول من المرحلة الثامنة، من أن المعلوم عين الربط بعلته.

قوله^{٤٦}: «منها».

هكذا أثبتناه، بخلاف ما في النسخ من قوله: «منه».

٤٢- قوله^{٤٧}: «متزعة من مقام الفعل، إما من نفس الفعل»

فإن الإرادة لما كانت الجزء الأخير من العلة التامة، لزمهها أمران:

١- تحقق الفعل بعدها.

٢- تمامية العلة وحضور العلة التامة بها.

فيتمكن إطلاقها عليه تعالى وإرادة أحد اللازمين.

٤٣- قوله^{٤٨}: «ثم إيجاب ثم وجوب»

رجوع إلى ما مرّ منه في تنبية الفصل الخامس من المرحلة الرابعة، من أن الوجوب السابق على الوجود متزوع من وجود المعلوم. وقد مرّ ما فيه، وأن الحق انتزاعه من الماهية باعتبار حضور علتها التامة.

٤٤- قوله^{٤٩}: «وإما من حضور العلة التامة لل فعل»

أي: من العلة التامة بما هي علة تامة لل فعل. ولما كانت علته تعالى من صفات الفعل، فهي عين الفعل. ولكن الفرق بين هذا الوجه والوجه الأول أن الإرادة في الوجه الأول متزوعة عن نفس الفعل، وعلى هذا الوجه متزوعة عنه بما أنه مصدق لعلته تعالى.

الفصل الرابع عشر

في أن الواجب تعالى مبدء لكل ممكن موجود^١ وهو المبحث
المعنون عنه يشمل إرادته للأفعال^٢

١- قوله تعالى: «فَإِنَّ الْوَاحِدَ تَعَالَى مُبِدِّئُ لِكُلِّ مُمْكِنٍ مُوْجُودٍ»

وَلِمَا كَانَتْ الْمُبَدِّيَةُ بِمَعْنَى الْفَاعِلَيْةِ، كَانَ هَذَا الْفَصْلُ فِي مَعْنَى مَا مَرَّ فِي الْفَصْلِ الثَّامِنِ مِنْ الْمَرْجَلَةِ الثَّامِنَةِ، مِنْ أَنَّهُ لَا مُؤْثِرٌ فِي الْوِجُودِ إِلَّا اللَّهُ؛ إِلَّا أَنَّ الْمُعْنَوَيْنِ اخْتَلَفَا لَمَّا أَنَّ الْبَحْثَ هُنَّا فِي قُدْرَتِهِ تَعَالَى، وَقُدْرَتِهِ هُوَ مُبَدِّيَتِهِ، بَيْنَمَا كَانَ الْبَحْثُ هُنَاكَ فِي الْمُلْعَنَةِ الْفَاعِلَةِ وَهُوَ الْمُؤْثِرُ وَالْمُفْتَصِّي. يَدْلُّ عَلَى مَا ذَكَرْنَا أَنَّ الْبَرَهَانَيْنِ الَّذِيْنِ اسْتَدَلُّ بِهِمَا لِإِثْبَاتِ الْحُكْمِ هُنَّا هُمَا نَفْسُ الْبَرَهَانَيْنِ

و لعل الفرض الأول من عقد هذا الفصل إثبات عموم قدرته تعالى للأفعال الاختيارية الصادرة من الإنسان وأمثاله.

قال شيخنا المحقق - دام ظله - في التعليق: «الغرض الأصلّى من هذا الفصل هو تبيين نسبة أفعال الإنسان الاختيارية إلى الواجب تبارك و تعالى، وكيفية تعلق إرادته بها، و حلّ مسألة الجبر و التغريض والأمر بين الأمرتين» انتهى.

٢- قوله [١]: «هو البحث المعنون عنه يشمل إرادته تعالى للأفعال»
أي للأفعال الاختبارية.

فلمَّا كانَ الْقَوْمُ يَرَوْنَ الْإِرَادَةَ مَقْرُومَةً لِلْقَدْرَةِ، وَكَانَ الْخَصْمُ يَتَوَهَّمُ أَنَّ شَمْوَلَ إِرادَتَهُ تَعْلَى الْأَفْعَالِ الْأُخْتِيَارِيَّةِ يَسْتَلِمُ الْجَبَرَ، عَيْرُوا عَنْ هَذَا الْمَبْحَثِ بِشَمْوَلِ إِرادَتَهُ لِلْأَفْعَالِ.

وَلَا يَخْفَى: أَنَّ كَلَامَ الْمَصْفُوفَ هَذَا يُؤْيِدُ مَا ذَكَرْنَاهُ فِي التَّعْلِيقَةِ السَّابِقَةِ، مِنْ أَنَّ الْعَرْضَ الْأَوَّلَ مِنْ عَدْدِ هَذَا النَّفْصِ إِبَاتٌ شَمْوَلَ قَدْرَتَهُ تَعْلَى الْأَفْعَالِ الْأُخْتِيَارِيَّةِ الصَّادِرَةِ مِنْ الْإِنْسَانِ وَأَمْثَالِهِ.

الذي حققته الأصول الماضية، هو أنَّ الأصيل من كلِّ شيء وجوده؛ وأنَّ الموجود ينقسم إلى واجب بالذات وغيره؛ وأنَّ ما سوى الواجب بالذات – سواء كان جوهراً أو عرضاً، وبعبارة أخرى: سواء كان ذاتاً أو صفةً أو فعلًا – له ماهية ممكنة بالذات متساوية النسبة إلى الوجود والعدم؛ وأنَّ ما شأنه ذلك يحتاج في تلبسيه بأحد الطرفين من الوجود والعدم إلى مرجع يعين ذلك ويوجهه، وهو العلة الموجبة. فما من موجود يمكن إلَّا وهو يحتاج في وجوده حدوثاً وبقاء إلى علة توجب وجوده وتوجده، واجبة بالذات، أو منتبطة إلى الواجب بالذات؛ وعلة علة الشيء علة لذلك الشيء.

فما من شيء يمكن موجوداً سوى الواجب بالذات، حتى الأفعال الاختيارية، إلَّا وهو فعل الواجب بالذات، معلول له بلا واسطة، أو بواسطة، أو وسائط.

ومن طريق آخر^٣: قد تبيَّن في مباحث العلة والمعلول^٤: أنَّ وجود المعلول بالنسبة إلى العلة وجود رابط، غير مستقل، مستقِّم بوجود العلة؛ فالوجودات الإمكانية – كائنة ما كانت – روابط بالنسبة إلى وجود الواجب بالذات، غير مستقلة عنه، محاطة له، بمعنى ما ليس بخارج^٥. فما في الوجود إلَّا ذات واحدة مستقلة، به

٣- قوله تعالى: «فَمَا مِنْ شَيْءٍ مُمْكِنٌ مَوْجُودٌ إِلَّا وَجَبَ بِالذَّاتِ»

قوله: «سوى» صفة لما قبله، لا استثناء عنه. كما لا يخفى.

٤- قوله تعالى: «وَمِنْ طَرِيقٍ آخَرَ»

قد مرَّ هذا البرهان والبرهان السابق في الفصل الثامن من المرحلة الثامنة. وقد تعرَّضنا في بعض تعاليقنا هناك لوجوه الفرق بين البرهانين. فراجع.

٥- قوله تعالى: «وَقَدْ تَبَيَّنَ فِي مباحثِ العلةِ والمعلولِ»، الفصل الأول من المرحلة الثامنة.

٦- قوله تعالى: «محاطة له بمعنى ما ليس بخارج»

تقوم هذه الروابط و تستقلّ. فالذوات و ماهما من الصفات و الأفعال أفعال له.^٧. فهو تعالى فاعل قريب لكلّ فعل و لفاعله. وأمّا الاستقلال المتراءى من كلّ علة إمكانية بالنسبة إلى معلوها، فهو الاستقلال الواجبي الذي لا استقلال دونه بالحقيقة. ولا منافاة بين كونه تعالى فاعلاً قريباً^٨، كما يفيده هذا البرهان، وبين كونه فاعلاً

٧- لا يحيط الماء بالبدن فيمن ارتقى في الماء. و يمكن تقريره إلى الذهن بتشبيهه بإحاطة الروح بالبدن، وإحاطة الدائرة بدائرة أصغر منها متعددة المركز معها. وليس كمثله شيء. قال مولانا أمير المؤمنين صلوات الله و سلامه عليه: «داخل في الأشياء لا بممازجة».

٨- قوله تعالى: «فالذوات و ماهما من الصفات و الأفعال أفعال له»^٩، إذ هي معلولة له و عين الربط به. فذات الإنسان و صفاته - التي منها كونه مختاراً - و أفعاله التي منها اختيار الفعل و ترجيحه، عين الربط به تعالى، إذ لا استقلال لذات الإنسان حتى يفرض له في نفسه صفة أو فعل.

ثم لا يخفى عليك: أنّا قد أشرنا إلى أنّ الاختيار بمعناه الذي هو وصف للإنسان، أي كونه بحيث إن شاء فعل وإن لم يشاء لم يفعل، غير الاختيار بمعناه الفعلى و هو ترجيح أحد الطرفين، وأنّ الأول وصف ذاتي له عين ذاته لا اختيار له فيه. وأمّا الثاني، فهو فعل اختياري له، و إسناده إليه على الرأي المبحوث عنه استناد للشيء إلى علته المعدمة التي قد تستوي أيضاً فاعلاً بمعنى ما به الوجود، حيث إنّ الفاعل بمعنى ما منه الوجود منحصر على هذا الرأي في ذاته تبارك و تعالى.

قوله تعالى: «فالذوات و ماهما من الصفات و الأفعال»^٩، التعبير بالأفعال هنا مبين على النظر المتعارف و البدوي، وأمّا على ما يقتضيه هذا البرهان، فليس هناك فاعل غيره تعالى، فلا فعل إلا فعله.

و نظير الكلام يجري في قوله: « فهو تعالى فاعل قريب لكلّ فعل و لفاعله».

ـ قوله تعالى: «لا منافاة بين كونه تعالى فاعلاً قريباً»^٩

قال صدر المتألّفين^{١٠} في الأسفار ج ١، ص ٨٥:

«وضعوا أولاً معيّن الواجب على ذلك الوجه، فإذا شرعوا في شرح خواصه انكشف معنى آخر لواجب الوجود، كما سنذكر على وجه التصديق. و هذه عادتهم في بعض المواضع لسهولة

بعيداً، كما يفيده البرهان السابق المبني على ترتب العلل وكون علة علة الشيء علة لذلك الشيء؛ فإن لزوم البعد مقتضى اعتبار النفسيّة^٩ لوجود ماهيات العلل والمعلولات على ما يفيده النظر البدوي، والقرب هو الذي يفيده النظر الدقيق. و من الواضح أن لا تدافع بين استناد الفعل إلى الفاعل الواجب بالذات والفاعل الذي هو موضوعه، كإنسان مثلاً؛ فإن الفاعلية طولية لا عرضية^{١٠}.

لل التعليم، كما فعلوا من إثباتهم الوسائل العقلية، والنفسية، والطابع الجسمية، ونسبة العلية والإفاضة والأثار إليها أولاً، نتفق بما يبتداوا في مقامه أن لا مؤثر في الوجود إلا الواجب. وإنما ينبع العلية والتأثير إلى ماسواه من المبادي العقلية والنفسية والطبيعة من أجل أنها شرائط و معدات لفيض الواحد الحق و تكثرات لجهات جوده و رحمه. و نحن أيضاً سالكوا هذا المنهج في أكثر مقاصدنا الخاصة، حيث سلكنا أولاً مسلك القوم في أوائل الأبحاث وأواسطها، ثم نفرق عنهم في الغايات؛ لثلا تنبو الطابع عما نحن بصدده في أول الأمر، بل يحصل لهم الاستئناس به، ويقع في أسماعهم كلامنا موقع القبول، إشقاقاً بهم. انتهى.

و قال أيضاً في ج ٨ ص ٢٢٣: ... هذا يعيته كمسألة التوحيد في الأفعال. فإن قول الحكماء بترتيب الوجود و الصدور، لا يدفع قول المحققين منهم: إن المؤثر في الجميع هو الله تعالى بالحقيقة. انتهى.

٩- قوله تعالى: «مقتضى اعتبار النفسيّة»

يشير بإتيانه كلمة «اعتبار» إلى أنّ النفسيّة اعتبارية، لا حقيقة. فالطريق الأول وإن كان أصله من المثابرين، إلا أنه اختاره بعد جعل النفسيّة التي هو أساس اعتبارية بعد ما كانوا يرونها نفسية حقيقة.

و من هنا يظهر عدم المتنافاة بين النظريتين حقيقة، مع ابتناء أحدهما على كون المعلول وجوداً رابطاً والأخر على كونه موجوداً نفسياً؛ لأنّ النفسيّة اعتبارية و الرابط حقيقي. و لا متنافاة بين كون المعلول وجوداً رابطاً حقيقة و وجوداً نفسياً بالاعتبار.

١٠- قوله تعالى: «فإن الفاعلية طولية لا عرضية»

و الطولية على الطريق الثاني من جهة أنه تعالى فاعل مفيس، والإنسان فاعل معد - و واضح له

وذهب جمٌ من المتكلمين، وهم المعتزلة ومن تبعهم، إلى أنَّ الأفعال الاختيارية مخلوقة للإنسان، ليس للواجب تعالى فيها شأنٌ؛ بل الذي له، أن يقدر الإنسان على الفعل^{١١}، بأن يخلق له الآسِبَاب التي يقدر بها على الفعل، كالقوى والجوارح التي يتوصل بها إلى الفعل باختياره الذي يصحح له الفعل والترك. فله أن يترك الفعل ولو أراده الواجب، وأن يأتي بالفعل ولو كره الواجب؛ ولا صنع للواجب في فعله. على أنَّ الفعل لو كان مخلوقاً للواجب تعالى^{١٢} كان هو الفاعل له، دون الإنسان؛ فلم يكن معنى تكليفة بالأمر والنهي، ولا للوعد والوعيد، ولا لاستحقاق الثواب والعقاب على الطاعة والمعصية ولا فعل ولا ترك للإنسان^{١٣}.

﴿أَنَّ الْمَعْدُ لَيْسَ فِي رَتْبَةِ الْفَاعِلِ، بَلْ دُونَهُ فِي الْمَرْتَبَةِ﴾ - فلا تدافع بينهما مع كونهما قريبين، وإنما يحصل التدافع لو كان كلامهما فاعلاً مقيضاً.

والطولية في الطريق الأول - بعد كون الإنسان فيه مفيضاً كالواجب تعالى - من جهة أنَّ الإنسان فاعل مفيض قريب والله تعالى فاعل مفيض بعيد.

١١- قوله تعالى: **«يَقْدِرُ الْإِنْسَانُ عَلَى الْفَعْلِ»**

قال في المعجم الوسيط: «أنذر الله تعالى على الأمر: فزاه عليه».

١٢- قوله تعالى: **«وَعَلَى أَنَّ الْفَعْلَ لَوْكَانَ مَخْلُوقًا لِلْوَاجِبِ تَعَالَى»**

يظهر من تعبيره بـ«على» وكذا من ما سأته، من قوله: «وَأَنَا تَعْلَمُ الإِرَادَةَ الْوَاجِبَةَ بِالْفَعْلِ إِلَى أَخْرَه»، أنَّ في الفقرة السابقة استدلالاً من المعتزلة على ما ذهبوا إليه، وهو تمسكهم باختيار الإنسان، وأنَّه لا يجماع إرادة الواجب تعالى، وإن لم تكن تلك الفقرة ظاهرة في كونها بياناً للاستدلال. قال في الفصل السادس من المرحلة الثانية عشرة من بداية الحكمة عند تقليل كلامهم: «أفعال الإنسان الاختيارية مخلوقة لنفس الإنسان، لأنها منوطه باختاره، إن شاء فعل وإن لم يشا لم يفعل، ولو كانت مخلوقة لله سبحانه مقدورة له، كان الإنسان مجبراً على الفعل لا مختاراً فيه. فأفعال الإنسان الاختيارية خارجة عن تعلق القدرة». انتهى.

١٣- قوله تعالى: **«وَلَا فَعْلٌ وَلَا تَرْكٌ لِلْإِنْسَانِ»**

الروا حالية.

على أنَّ كونه تعالى فاعلاً للأفعال الاختيارية، وفيها أنواع القبائح والشروع كالكفر والجحود وأقسام المعااصي والذنوب - ينافي تزئه ساحة العظمة والكبراء عما لا يليق بها.

ويدفعه أنَّ الأفعال الاختيارية أمور ممكنة^{١٢}؛ وضرورة العقل قاضية^{١٣} أنَّ الماهية الممكنة متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، لا تخرج من حاقَ الوسط إلى أحد الطرفين إلا برجح يوجب لها ذلك، وهو العلة الموجبة، والفاعل من العلل، ولا معنى لتساوي نسبة الفاعل الثامن الفاعلية - الذي^{١٤} معه بقية أجزاء العلة التاسعة - إلى الفعل والترك، بل هو موجب لل فعل. وهذا الوجوب الغيرى متى إلى الواجب بالذات. فهو العلة الأولى لل فعل، والعلة الأولى علة للمعلوم الأخير، لأنَّ علة علة الشيء علة لذلك الشيء.

فهذه أصول ثابتة مبينة في الأبحاث السابقة.

والمستفاد منها أنَّ لل فعل نسبة إلى الواجب تعالى بالإيجاد، وإلى الإنسان مثلاً^{١٥}.

١٤- قوله تعالى: «يدفعه أنَّ الأفعال الاختيارية أمور ممكنة»

حاصل صدر الدفع هو إثبات استناد الأفعال الاختيارية إليه تعالى بالبرهان الأول المذكور آنفًا، ثم يتعرض لدفع الدليل الأول من أدلة المعتزلة، ثم يعود ويدرك وجهين آخرين لدفع مدعى المعتزلة، وبعد ذلك يتصدى لدفع الباقى من أدلةهم.

١٥- قوله تعالى: «ضرورة العقل قاضية»

إشارة إلى ما مرت في صدر الفصل السادس من المرحلة الرابعة من أنَّ حاجة الممكنا إلى العلة من الضروريات الأزلية.

١٦- قوله تعالى: «الذى»

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «التي».

١٧- قوله تعالى: «إلى الإنسان مثلاً»

التعبير بقوله «مثلاً» لعله من جهة عدم انحصار الفاعل المختار المكلَّف في الإنسان؛ فإنَّ الجن أيضًا كذلك.

بأنه فاعل مسخر هو في عين علية معلول. وفاعلية الواجب تعالى في طول فاعليّة الإنسان، لا في عرضه، حتى تتدافعاً ولا تجتمعوا.

وأثما تعلق الإرادة الواجبية بالفعل مع كون الإنسان مختاراً فيه، فإما تعلقت الإرادة الواجبية بأن يفعل الإنسان باختياره فعلًا كذا وكذا، لا بالفعل من غير تقييد بالاختيار. فلا يلغى الاختيار، ولا يبطل أثر الإرادة الإنسانية.

على أن خروج الأفعال الاختيارية عن سعة القدرة الواجبية، حتى يرید فلا يكون ويكره فيكون، تقييد في القدرة المطلقة التي هي عين ذات الواجب، والبرهان يدفعه.

على أن البرهان قائم^{١٨} على أن الإيجاد وجعل الوجود خاصة للواجب تعالى، لا شريك له فيه. ونعم ما قال صدر المتألهين^{١٩}، في مثل المقام: «ولا شبهة في أن مذهب من جعل أفراد الناس كلهم خالقين لأفعالهم، مستقلين في إيجادها، أشنع من مذهب من جعل الأصنام والكواكب شفعاء عند الله»، انتهى ج ٦، ص ٣٧٠.

وأثما قوله: «إن كون الفعل الاختياري مخلوقاً للواجب تعالى لا يجامع توجيه التكليف إلى الإنسان بالأمر والنهي، ولا الوعيد على الفعل والترك، ولا استحقاق الثواب والعقاب وليس له فعل ولا هو فاعل».

فيدفعه أنه إنما يتم لو كان انتساب الفعل إلى الواجب تعالى لا يجامع انتسابه إلى

١٨- قوله^{٢٠}: «على أن البرهان قائم»

رد على دعوى المعتزلة بآيات استناد الأفعال الاختيارية إلى الله تعالى من طريق البرهان الثاني المبني على كون المعلول وجراهاً رابطاً. كما أن صدر الجواب كان ردًا عليها بآيات استناد الأفعال الاختيارية إليه تعالى من طريق البرهان الأول.

قوله^{٢١}: «على أن البرهان قائم»

كما مر في هذا الفصل، وكذا في الفصل الثامن من المرحلة الثامنة.

الإنسان، وقد عرفت أنَّ الفاعلية طولية^{١٩}، ولل فعل انتساب إلى الواجب بالفعل بمعنى الإيجاد، وإلى الإنسان المختار بالفعل بمعنى قيام العرض بموضوعه^{٢٠}. و أمّا قوله، إنَّ كون أفعال الإنسان الاختيارية مخلوقة للواجب تعالى و فيها أنواع الشرور والمعاصي والقبائح، ينافي طهارة ساحته تعالى عن كلّ نقص و شين. فيدفعه^{٢١} أنَّ الشرور الموجودة في العالم على ما

قوله^{٢٢}: **«قد عرفت أنَّ الفاعلية طولية»**
مراده من الطولية هنا هو كونه تعالى فاعلاً مفياً موجوداً، و كون الإنسان فاعلاً معداً بالاختيار، كما يستفاد من الجملة اللاحقة.

ـ قوله^{٢٣}: «إلى الإنسان المختار بالقبول بمعنى قيام العرض بموضوعه»
ولا يخفى عليك: أنه على النظر الدقيق يكون قيام العرض بموضوعه هنامن قبيل قيام المعلول بعلمه المائية، التي قد يعبر عنها بالعلمة المعدة - بمعنى الأعم - أيضاً. فلا يكون الإنسان على هذا فاعلاً موجوداً، بل معداً، وإن كان يختلف عن غيره في كونه معداً مختاراً.
و على النظر البدري يكون بمعنى قيام الفعل بقاعدته الترتب الذي يكون مسخراً لفاعل أعلى.
فيكون الإنسان فاعلاً موجوداً قرباً، و الواجب تعالى فاعلاً موجوداً بعيداً.

قوله^{٢٤}: «إلى الإنسان المختار بالفعل بمعنى»
هكذا أثبتناه، بخلاف ما في النسخ من قوله: «إلى الإنسان المختار بمعنى».

ـ قوله^{٢٥}: **«فيدفعه»**
الدفع الأول مبني على آراء أرسطرو في مسألة الشر، من أنَّ الشر قد يكون أمراً وجودياً، وأنَّ ما في العالم من الشر الوجودي شرّاً قليلاً لازم للموجودات المحدودة التي في وجودها خير كثير، و حكمته تعالى تقتضي إيجادها لخيرها الكثير؛ فما فيها من الشر القليل لا يكون مقصوداً إلا بالطبع.
و الدفع الثاني مبني على رأي أفلاطون فيها من أنَّ الشرور ليست إلا الأعدام والنقصان، و لا تحتاج إلى فاعل، وإن نسبت إلى فاعل لم تكن إلا بالعرض.
و يدلُّ على ما ذكرناه من أنَّ أرسطرو يعتقد بالشر العدمي، كما يعتقد بالشر الوجودي هو أنه يقول في ما خيره غالب: إنَّ في ترك إيجاده شرًّاً كثيراً.

سيتضح^{٢٢} ليست إلا أموراً فيها خير كثير و شرّ قليل^{٢٣}، و دخول شرّها القليل في الوجود بطبع خيرها الكبير. فالشرّ مقصود بالقصد الثاني، ولم يتطرق القصد الأول إلا بالخير.

على أنه سيتضح^{٢٤} أيضاً أنَّ الوجود من حيث إنَّه وجود خير لا غير، وإنما الشرور ملحقة ببعض الوجودات^{٢٥}. فالذي يفيضه الواجب من الفعل وجوده الخير بذاته الظاهرة في نفسه؛ و ما يلزمه من النقص و العدم لوازمه تميّزه في وجوده. و التيزات الوجودية لو لاها لفسد نظام الوجود، فكان في ترك الشرّ القليل بطلان الخير الكثير الذي في أجزاء النظام^{٢٦}.

٢٣. ثم لا يخفى عليك: أنَّ ما ذكرناه في توضيح كلام المصنف^{٢٧} مبني على ما يراه هو^{٢٨} من اختلاف رأيي أرسطو وأفلاطون في مسألة الشرّ، و أنَّ الأول يرى بعض الشرور وجودية، بخلاف الثاني الذي يعتقد بأنَّ الشرّ لا يكون إلا أمراً عديماً.

٢٤. قوله^{٢٩}: «سيتضح»

في الفصل الثامن عشر.

٢٥. قوله^{٣٠}: «ليست إلا أموراً فيها خير كثير و شرّ قليل»

لا يخفى عليك: أنه لا ينافي ما ذكرناه آنفاً في بعض تعاليقنا من اعتقاد أرسطو بالشروع العدمية أيضاً، لما أنَّ الكلام هنا في الشرور المرجودة، كما يدلُّ على ذلك قوله: «فيدفعه أنَّ الشرور الموجودة في العالم».

٢٦. قوله^{٣١}: «سيتضح»

في الفصل الثامن عشر.

٢٧. قوله^{٣٢}: «إنما الشرور ملحقة ببعض الوجودات»

لحرق الأعدام بالوجودات، كما يدلُّ عليه قوله: «و ما يلزمه من النقص و العدم لوازمه تميّزه في وجوده». فمعنى لحرق الشرور بوجودات كونها ناقصة فاقدة بعض مالها من الكمال حدوثاً أو بقاء.

٢٨. قوله^{٣٣}: «فكان في ترك الشرّ القليل بطلان الخير الكثير الذي في أجزاء النظام»

وذهب جم آخر من المتكلمين - وهم الأشاعرة و منتبعهم - إلى أن كلّ ما هو موجود غير الواجب بالذات^{٢٧}، من ذات، أو صفة، أو فعل، فهو بإرادة الواجب بالذات، من غير واسطة^{٢٨}. فالكلّ أفعاله؛ وهو الفاعل، لا غير^{٢٩}.

لابدّ ليختفي عليك: أنّ هذه الجملة أنساب بالجواب الأول الذي هو جواب أرسطو. ويؤيد هذه الآئمّة في بداية الحكمة في الفصل الثالث من المرحلة الثانية عشرة بما في معناه في مطاوي كلمات أرسطو في هذا المقام.

٢٧- قوله تعالى: «إلى أن كلّ ما هو موجود غير الواجب بالذات»

حاصل مذهبهم في هذا الباب أنّ الله تعالى - لكونه خالق كلّ شيء - فاعل لكلّ موجود و لآثاره، وأفعاله بلا واسطة، بمعنى أنه ليس شيء غيره تعالى تأثير في شيء، ولا له أدنى مدخلية في وجوده، فلا توقف لشيء على شيء آخر غيره تعالى. والإنسان قادر مختار، لكن لا مدخل لإرادته و اختياره في حصول الفعل، وإنما الله تعالى يوجد الفعل مقارناً لإرادته، كما يوجد الإرادة مقارناً لشوقه، والشوق مقارناً لتصديقه بالفائدة، وهذا يوجد كلّ ما نسميه أثراً لشيء، مقارناً لمؤثره، و المقارنة التي بين وجود الفعل بإيجاده تعالى وبين إرادة العبد، تسمى في اصطلاحهم بالكسب، فالفعل عندهم مخلوق للباري مكسوب للعبد. وهذا الكسب هو المصلح للثواب و العقاب. وعليه يحملون قوله تعالى: «لها ما كسبت و عليها ما اكتسبت».

فما نسميه شيئاً أو فاعلاً أو علة، مجرد عادة متنّا في هذه التسمية، نشأت من جريان عادة الله تعالى بإيجاد أشياء مقارناً لأشياء أخرى. و الأفعال كلّها جبرية، وإن كانت الفواعل العادية مختلفة، بعضها مختار كالإنسان، و ذلك لأنّ اختيار الفاعل لا دخل له في الفعل أصلاً.

٢٨- قوله تعالى: «من غير واسطة»

أي: من غير دخالة شيء غيره تعالى، سواء أكان فاعلاً منفصاً أم شرطاً ومعدّاً يتوقف عليه المعلوم. فنفي الواسطة في كلامهم بمعنى نفي مطلق العلة. وهذا بخلاف نفي الواسطة في طريقة الراسخين فإنه كان بمعنى نفي الفاعل المفليس فقط؛ فإنّهم يرون الإنسان وسائر الأسباب شرائط، يتوقف على أيّها وجود الأفعال والمسبيات توقف المعلوم على شرطه.

٢٩- قوله تعالى: «هو الفاعل، لا غيره»

و لازم ذلك ^{٣٠}: ارتفاع العلية و المعلولة من بين الأشياء^{٣١}، و كون استبعاد الأسباب للمسبيات لمجرد العادة^{٣٢}، أي أنَّ عادة الله جرت على الإتيان بالمسبيات عقِب الأسباب، من غير تأثير من الأسباب في المسبيات، و لا توقف من المسبيات على الأسباب.

لـ ^{٣٣} ويستندون في ذلك إلى ما ورد في الآيات و الروايات من أنَّه تعالى خالق كل شيء، مثل:

قوله تعالى «ذلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خالقُ كُلِّ شَيْءٍ» (الأنعام ١٠٢) و قوله تعالى: «قَالَ اللَّهُ خالقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ» (الرعد ١٦) و قوله تعالى: «إِنَّ اللَّهَ خالقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكَفِيلٌ» (الزمر ٤٢) و قوله تعالى «ذلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ خالقُ كُلِّ شَيْءٍ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» (غافر ٤٢) و قوله تعالى: «هُوَ اللَّهُ الْخالقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لِهِ الْأَسْمَاءُ الْحَسَنَى» (الحجر ٢٤).

قوله ^{٣٤}: «هُوَ الْفَاعِلُ لَا غَيْرُهُ»

أي: ليس غيره فاعلاً، على الإطلاق، لا فاعلاً بمعنى ما منه الوجود، و لا فاعلاً بمعنى ما به الوجود، كما ليس فاعلاً قريباً و لا فاعلاً بعيداً.

٣٠- قوله ^{٣٥}: «لَازِمٌ ذَلِكُمْ»

أي: لازم نفي الفاعلية عن غيره تعالى.

ثم لا يخفى عليك: أنَّ الأشاعرة يتزمون بهذه اللوازم، فيفترضون العلية بجريان عادة الله تعالى على خلق ما نسميتها مسبيات عقِب ما نسميتها أسباباً، و يعدون الإنسان مجبوراً في أفعاله، فاللوازم المذكورة نفس ما اعترفوا به من اللوازم.

٣١- قوله ^{٣٦}: «إِرْتِفَاعُ الْعُلْيَا وَالْمُعَلَّوَةِ مِنْ بَيْنِ الْأَشْيَاءِ»

سواء أفسر العلية في الأشياء - غيره تعالى - بكونها فواعل مفيدة، كما هو مذهب الشافعيين، أم فسرت بكونها فواعل معدة بمعنى ما به الوجود، كما هو مذهب الراسخين في العلم، على حد تعبير صدر المتألهين ^{٣٧}.

٣٢- قوله ^{٣٨}: «كُونُ اسْتِبْعَادِ الْأَسْبَابِ لِلْمُسَبَّبَاتِ لِمُجَرَّدِ الْعَادَةِ»

فالأسباب عندهم إنما هي أسباب عاديَّة، و ليست بأسباب حقيقة؛ إذ لا تأثير لها مطلقاً.

و ثانياً: كون الأفعال التي تعدّ أفعالاً اختيارية، أفعالاً جبرية^{٣٣} لا تأثير لإرادة فواعلها ولا لاختيارهم فيها.^{٣٤}

ويدفعه أن اتساب الفعل إلى الواجب تعالى بالإيجاد لا ينافي اتسابه إلى غيره من الوسائل و الاتساب طولي^{٣٥} لا عرضي، كما تقدم توضيحه. و حقيقة وساطة الوسائل ترجع إلى تقييد وجود المسبب بقيود مخصوصة لوجوده^{٣٦}: فإن ارتباط الموجودات بعضها بعض عرضاً و طولاً يجعل الجميع واحداً^{٣٧} يتقييد بعض أجزائه

٣٣- قوله^{٣٨}: «كون الأفعال التي تعدّ أفعالاً اختيارية أفعالاً جبرية»، فإنهم وإن كانوا يعدون الإنسان فاعلاً مختاراً ذا إرادة، ولكن الأفعال كلها عندهم جبرية، لعدم استناد الأفعال إلى اختيار الفاعل وإرادته بوجه من الوجوه.

٣٤- قوله^{٣٩}: «لا تأثير لإرادة فواعلها ولا لاختيارهم فيها»، الإرادة هو العزم والإجماع والقصد إلى الفعل أو الترك. و اختيار كون الفاعل بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل. فالاختيار تستوي نسبته إلى الفعل والترك، والإرادة لا نسبة لها إلا إلى أحدهما.

٣٥- قوله^{٤٠}: «والاتساب طولي»، الواقع للحال.

٣٦- قوله^{٤١}: «بقيود مخصوصة لوجوده»، سواء اعتبرنا جميعها أو بعضها فواعل مفيفة طولية، كما يذهب إليه المشاء، أم جعلنا جميعها شروطاً و معدّات و فواعل بمعنى ما بها الوجود، كما يذهب إليه صدر المتألهين^{٤٢} و الراسخون في العلم.

٣٧- قوله^{٤٣}: «فإن ارتباط الموجودات بعضها بعض عرضاً و طولاً يجعل الجميع واحداً»،

و ذلك لما مرّ منه في الفصل الأول من المرحلة الثانية، من أن تتحقق الوجود الرابط بين طرفين يوجب نحواً من الاتحاد الوجودي بينهما، إلى آخره، وقد مرّ ما فيه.

بعض في وجوده، فإذا فاضت واحد منها إنما يتم بإفاضة الكلّ. فليست الإفاضة إلا واحدة ينال كلّ منها ما في وسعه أن يناله.^{٣٨}

وأما إنكار العلية والمعلولة بين الأشياء، فيكفي في دفعه ما تقدّم^{٣٩} في مرحلة العلة والمعلول من البرهان على ذلك. على أنه لم يكن بين الأشياء شيء من رابطة التأثير والتأثير، وكان ما نجده منها بين الأشياء باطلًا لا حقيقة له، لم يكن لنا سبيل.^{٤٠}

٣٨. قوله تعالى: «عرضًا و طولاً»

الأول كارتباط الأرض والشمس والقمر، وارتباط البر والبحر والسهل والجبل والإنسان والفرس، وجميع ما في عالم العادة بعضها ببعض، والثاني كارتباط فعل الإنسان بالإنسان المرتبط بالمثال، المرتبط بالعقل، المرتبط بالله تعالى.

٣٨. قوله تعالى: «ينال كلّ منها ما في وسعه أن يناله»

قال تعالى: «أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها، ولا يخفى عليك: أن قولك «منها» متعلق بـ«ينال»، وضمير «ها» يرجع إلى الإفاضة.

٣٩. قوله تعالى: «فيفكفي في دفعه ما تقدّم»

لا يخفى: أنه لا يكفي فيه ما تقدّم، لأنّ ما تقدّم إنما كان إثباتاً لأصل العلية وأنّ هناك علة و معلولة. وهؤلاً، لا ينكرون ذلك. وإنما يتذكرون علية الأشياء، ويحصرون العلية فيه تعالى. و الحال: أنّ ما تقدّم إنما هو إثباتات كبرى العلية المستندة بأصل العلية. و النزاع هنا في صغريات تلك الكبرى.

و من هنا يظهر: أنّ الإبراد الثاني أيضاً غير وارد عليهم، وإنما يتوجه ذلك الإبراد إلى من ينكر أصل العلية؛ فإنه إن كان من المتكلمين لا يبقى له سبيل إلى إثبات الواجب تعالى، حيث إن طريقة المتكلمين تنحصر في البرهان الآتي الذي يستدلّ فيه بوجود المعلول على وجود العلة. قوله تعالى: «ما تقدّم».

في الفصل الأول من المرحلة الثامنة.

٤٠. قوله تعالى: «لم يكن لنا سبيل»

أي: على طريقة المتكلمين، حيث إن الدليل العقلي على وجود الصانع منحصر عندهم في

إلى إثبات فاعل لها وراءها، وهو الواجب الفاعل للكل.
وأما القول بالجبر وإنكار الاختيار في الأفعال^{٤١}، بتقريب أنَّ فاعلية الواجب
بالذات وتعلق إرادته بالفعل المسمى اختيارياً يجعل الفعل واجب التحقق ضروري
الوقوع، ولا معنى لكون الفعل الضروري الوجود اختيارياً للإنسان، له أن يفعل و
يترك، ولا لكون إرادته مؤثرة في الفعل.

فيفدحه^{٤٢}: أنَّ فاعليَّةَ تعلَّقَ طولِيَّةً، لا تنافيَ فاعليَّةَ غيرِه^{٤٣} أيضًا إذا كانت طولِيَّةً، وإرادته إنما تعلَّقت بالفعل بوصف أنه اختياري؛ فأراد أن يفعل الإنسان باختياره و إرادته فعلًا كذا وكذا؛ فالفعل اختياري واجب التحقق بوصف أنه اختياري.

البرهان الإثني الذي يستدلّ فيه بوجود المعلول على وجود العلة.
وأما طريقة الراسخين في الحكمة الذين يستدلّون بالوجود على الوجوب، فهو طريق باقٍ
على حاله، لا يضره إنكار العلة والمعلولة بين الأشياء.

٤١- قوله تعالى: **وَأَمَا الْقُولُ بِالْجُبْرِ وَإِنْكَارِ الْإِخْتِيَارِ فِي الْأَفْعَالِ**،

لإخفى: أنه قول لغير الأشاعرة، ذكره هنا استطراداً. و ذلك لما سبأته في التنبية، من أن الأشاعرة لا يرون الإرادة - التي هي صفة ثبوتية زانده على الذات عندهم - مبدئاً موجباً للفعل، لزعمهم أن وجوب الفعل يجعل الفاعل موجباً.

٤٢- قوله بِنْ: وفائدته.

هكذا ألبتناه، بخلاف ما في النسخ من قوله: وبدفعه.

٤٣- قوله تعالى: «لا تناهى فاعلية غيره»

سواء أجعلنا غيره فاعلاً مسخرأ، كما يقول به المشاه، أم فاعلاً بمعنى ما به الوجود وهو المعد، كما هو طريقة الراسخين في الحكمة.

٤٤- قوله تعالى: «استدل ببعضهم»

أي: بعض الأشاعرة و من تعهم. كما يصرح المصنف بذلك في التبيه. وهذا بخلاف الاستدلال بالقدرة، فإنه ليس منهن، لما سيدركه أيضاً في التبيه.

فهو واجب التحقق ضروري الواقع؛ إذ لو لم يقع كان علمه جهلاً، وهو محال.
فال فعل ضروري، ولا يجامع ضرورة الواقع اختيارية الفعل.

ويعارضه أنَّ فعل المعصية معلوم للواجب تعالى^{٤٥} بخصوصية وقوعه، وهي^{٤٦}
أنَّه صادر عن الإنسان باختياره، فهو بخصوصية كونه اختيارياً واجب التتحقق،
ضروري الواقع، إذ لو لم يقع كان علمه تعالى جهلاً، وهو محال، فال فعل بما أتاه
اختياري ضروري التتحقق.

تنبيه:

استدلالهم على الجبر في الأفعال^{٤٧} بتعلق علم الواجب تعالى بها و تعين وقوعها

قوله تعالى: «يعارضه أنَّ فعل المعصية معلوم للواجب تعالى»^{٤٥}
وأجابوا أيضاً من استدللهم بأنَّ علم غير الفاعل بتحقق الفعل لا دخل له في فعل الفاعل؛ فإذا
علم الطيب أنَّ الجرثومة الفضالة في يدن هذا المريض يقضي على حياته بعد أسبوع مثلاً، فلا
ريب في أنَّ علمه ذلك ليس هو الذي يقضي على حياته، بل إنما ذلك فعل الجرثومة، تفعل ذلك
سواء أكان الطيب عالماً بذلك أم لا. ولكن هذا الجواب لا يصح في محل الكلام؛ لأنَّ الواجب
تعالى فاعل لفعل العبد، فعلمته بالفعل من قبل علم الفاعل بفعله، خصوصاً على ما يتضمنه النظر
الدقيق من كونه تعالى فاعلاً قرباً لكل شيء».

قوله تعالى: «أنَّ فعل المعصية»

واضح أنَّ ما استدلوا به لا يختص بفعل المعصية، وإنْ كان مطلوبهم إثبات الجبر في
العصاقي فقط؛ و ذلك لأنَّه تعالى كما يعلم المعصية علماً أزياناً كذلك يعلم الطاعة و غيرها.

قوله تعالى: «هي»^{٤٨}

هكذا أثبتنا، بخلاف ما في النسخ من قوله: «هو»، لأنَّه يرجع إلى «خصوصية وقوعه».

قوله تعالى: «استدلالهم على الجبر في الأفعال»^{٤٩}

أي: استدلال البعض المذكور، الذي قد مرَّ أنه من الأشاعرة، أرجع ضمير الجمع اليه باعتبار
كثرته.

بذلك، استناد منهم في الحقيقة إلى القضاء العلمي^{٤٨} الذي يحتم ما يتعلق به من الأمور.^{٤٩} وأما الإرادة – التي هي صفة ثبوتية زائدة على الذات عندهم – فإنهم لا يرونها مبدءاً للفعل موجباً له؛ زعماً منهم أنَّ وجوب الفعل يجعل الفاعل موجباً - بفتح الجيم - والواجب تعالى فاعل مختار^{٥٠} بل شأن الإرادة أن يرجح الفعل بالأولوية من غير وجوب، فللإرادة أن تخصّص^{٥١} أي طرف من طرفي الفعل تعلقت به.

و هذه آراء سخيفة تبيّن بطلانها بما تقدّم بيانه من الأصول الماضية؛ فالواجب

٤٨- قوله تعالى: «استناد منهم في الحقيقة إلى القضاء العلمي»

فيه أنَّ القضاء العلمي وإن كان موجباً لتحقق الممكّنات، و منها الأفعال، إلا أنه إنما كان يوجب ذلك لكونه علة ثامة لها، و العلة الثامة توجب وجود المعلول و تحتمه. ولذا منْ أنه القضاء قريب المعنى من قوله: «الشيء مالم يجب لم يوجد».

ولكن المستدلُ المذكور هنا لم يستدلُ بذلك، بل استدلَ بوجوب مطابقة علمه تعالى للواقع، استناداً إلى أنه لو لم يكن علمه مطابقاً للواقع، كان علمه تعالى جهلاً مرتكباً.

فالأمران وإن اشتراكاً في إيهام الجبر من طريق علمه تعالى المستلزم لوجوب تحقق المعلوم، ولكن ما أبعد ما بين الوجوب الحاصل من وجود العلة الثامة، و هو القضاء، وبين الوجوب اللازم من كون علمه مطابقاً للواقع. فالقول بأنَّ الثاني راجع إلى الأول منع أشد المعن.

٤٩- قوله تعالى: «يحتم ما يتعلق به من الأمور»

حتم عليه الأمر: أوجبه عليه جزماً. كما في أقرب الموارد، وبعبارة أخرى: جعله عليه حتماً، كما في المعجم الوسيط.

٥٠- قوله تعالى: «والواجب تعالى فاعل مختار»
الراو للحال.

٥١- قوله تعالى: «فللإرادة أن تخصّص»

مكذا أثبناه، بخلاف ما في النسخ من قوله: «فللإرادة أن يخصّص».

الذى يلحق المعلول^{٥٢} وجوب غيري، منترع من وجوده الذى أقاضته علّته، وهو أثرها^{٥٣}؟ فلو عاد هذا الوجوب وأثر في العلة يجعلها موجبة في فاعليته، لزم كون المتأخر وجوداً، من حيث هو متاخر، متقدماً على المتقدم وجوداً، من حيث هو متقدم^{٥٤}، وهو محال.

على أنَّ الفاعل المختار لو عاد موجباً - بالفتح - بسبب وجوب الفعل، لم يكن في ذلك فرق بين أن يستند وجوب المعلول إلى علم سابق وقضاء متقدم، أو إلى إيجاب الفاعل لل فعل الذي هو مفاد قولنا: الشيء مالم يجب لم يوجد.

وأيضاً قد ظهر مما تقدم^{٥٥} أنَّ الترجيح بالأولوية، مرجعه إلى عدم حاجة المكن في تعين أحد طرفي الوجود والعدم إلى المرجح؛ لبقاء الطرف المرجوح على حدة

٥٢- قوله تعالى: «فالوجوب الذي يلحق المعلول»،
أي: فإنَّ الوجوب الذي، فالفاء للسببية.

٥٣- قوله تعالى: «و هو أثراً»،
الضمير المذكر راجع إلى الوجوب، كما لا يخفى.

٥٤- قوله تعالى: «ولزم كون المتأخر وجوداً من حيث هو متاخر متقدماً على المتقدم وجوداً من حيث هو متقدم»،
أما كون تقدم المتأخر تقدماً له من حيث هو متاخر؛ فلأنَّ المعلولة مساوقة لتأخر الوجود، و
معلولية المعلول مساوقة لوجوده، فتقدم وجود المعلول من حيث هو وجود، تقدم لوجوده من حيث هو متاخر.

وأما كون تقدمه تقدماً على المتقدم من حيث هو متقدم؛ فلأنَّ يجعل العلة موجبة في إيجادها هذا المعلول وإيجابها إياته، و تقدم العلة على المعلول إنما هو من جهة علّتها. فإذا أثر المعلول في علّة العلة وفي إيجادها لنفس المعلول، فقد لزم تقدم المتأخر بما هو متاخر على المتقدم بما هو متقدم.

٥٥- قوله تعالى: «ومَا تقدم»،
في الفصل الخامس من المرحلة الرابعة.

الجواز مع وجود الأولوية في الطرف الراجع و عدم انقطاع السؤال «لِمَ» بعد .
وأيضاً الترجيح بالإرادة مع فرض استواء نسبتها^{٥٦} إلى طرف الفعل والترك
مرجعه إلى عدم الحاجة إلى المرجح .

٥٦- قوله تعالى: «مع فرض استواء نسبتها»

كما يقولون، حيث إن المرجح عندهم لا يعيّن أحد الطرفين ولا يوجد، بل إنما يجعله أولى .
و لازم ذلك أن الشيء مع وجود المرجح يجوز وقوع كلّ من وجوده و عدمه، وهذا يعني استواء
نسبة الإرادة عندهم إلى الفعل والترك .

الفصل الخامس عشر

في حياته تعالى

الحياة في ما عندنا^١ من أقسام الحيوان، كون الشيء بحيث يدرك و يفعل؟ و

١- قوله تعالى: «الحياة في ما عندنا».

للحياة معنian:

الأول: المبدء الذي يتربّى عليه التنمية والتقدّية وتوليد المثل. و بعبارة أخرى: هي كون الشيء بحيث يفتأي و ينتهي و يولّد المثل. و هذه هي الحياة عند علماء الطبيعة. و هذا المعنى من الحياة يوجد في النبات والحيوان. و يقابل الحقيقة بهذا المعنى الجماد.

الثاني: مبدء وجودي يتربّى عليه العلم والقدرة. و بعبارة أخرى: هي كون الشيء بحيث يدرك و يفعل باختياره. و هذا المعنى هو المراد من الحياة عند الحكماء الإلهيّين. و هذا المعنى من الحياة ترجمة في الحيوان والمحرّدات وفي الواجب تعالى.

و قد ظهر بما ذكرناه: أنّ بين المعنيين عموماً و خصوصاً من وجه بحسب المورد، فبعض ما له الحياة بالمعنى الأول له الحياة بالمعنى الثاني أيضاً، وبعض ما له الأولى ليس له الثانية، و بعض ما له الثانية ليس له الأولى.

٢- قوله تعالى: «كون الشيء بحيث يدرك و يفعل»

أي: يفعل فعلًا ناشئًا عن إدراكه و علمه، و لا يكون إلا اختياريًّا، كما مرّ بيانه من المصطفى^{عليه السلام}.

في الفصل السابع من المرحلة الثامنة، فالحياة مبدء العلم و القدرة.

قوله تعالى: «كون الشيء بحيث يدرك و يفعل»

يعني أنّ الحياة مبدء الإدراك و الفعل، أي: هي مبدء العلم و القدرة، كما صرّح بذلك في بداية الحكمة، فلا ينافي مفارقة الحياة للعلم و الفعل، لأنّ كون الشيء مبدءًا لفعل لا يستلزم وجود

الإدراك العام في الحيوان كله هو الإدراك الحسني الزائد على الذات؛ والفعل فعل

٦٩ ذلك الفعل دائمًا؛ فإن الميده هو الفاعل والمقتضي، وليس بعلة تامة. وبعبارة أخرى: الحياة كمال وجودي من أتصف به كان له شأنية الإدراك و الفعل الاختياري، سواء أدرك و فعل بالفعل أم لا.

٣- قوله **﴿وَالإِدْرَاكُ الْعَامُ فِي الْحَيَّاَنِ كُلِّهِ هُوَ الْإِدْرَاكُ الْحَسَنِيُّ الزَّائِدُ عَلَى الْذَّاَتِ﴾**

يعني: أن ما أوجب صدق الحيوان على أقسام الحيوان بأجمعها، هو الإدراك الحسني، لأنّه هو الإدراك الذي يتحقق في جميع أقسام الحيوان. ثم لا يخفى: أنه ليس المراد من الإدراك الحسني، الإدراك الحسني بجميع أقسامه، من الإيصال، والسمع، والذوق، والشم، واللمس؛ لأنّه لا دليل على وجودها في جميع أقسام الحيوان.

قال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة الثانية من الفن السادس من طبیعتا الشفاء (ط مصر. النفس، ص ٥٨):

«وأول الحواس الذي يعيّر به الحيوان حيوانًا، هو اللمس؛ فإنه كما أن كل ذي نفس أرضية فإن له قوة غاذية، ويجوز أن يفقد قوة قوة من الأخرى، ولا ينعكس، كذلك حال كل ذي نفس حيوانية، فله حس اللمس، ويجوز أن يفقد قوة قوة من الأخرى، ولا ينعكس.... فاللمس هو أول الحواس، ولا بد منه لكل حيوان أرضي». انتهى.

قوله **﴿وَالإِدْرَاكُ الْعَامُ فِي الْحَيَّاَنِ كُلِّهِ﴾**

أي: إدراكه المتعلّق بفعله، و الفعل أمر خارج عن الذات. و إلا فإنّ إدراك الحيوان ذاته إدراكاً حضوريّاً أيضاً عاماً للحيوان كله.

و لعله إنما خص الأول بالذكر لأنّ الذي يكون في ما عندنا من الحيوان زائداً على الذات وفيه تعالى عين الذات، هو العلم بالأمور الخارجة عن ذات العالم، و فيه يتحقق ما سيأتي في البرهان على حياته تعالى، من أنه لكون علمه وقدره عين ذاته أولى وأحق بالحياة.

قوله **﴿وَالإِدْرَاكُ الْعَامُ فِي الْحَيَّاَنِ كُلِّهِ﴾**

و أما الخيال والوهم، فهما وإن كانوا موجودين في بعض أنواع الحيوان، إلا أنه لا دليل على عمومهما و وجودهما في جميع أنواعه.

قوله **﴿هُوَ الْإِدْرَاكُ الْحَسَنِيُّ الزَّائِدُ عَلَى الْذَّاَتِ﴾**

مكذا أثبتناه، بخلاف ما في النسخ من قوله: **«هو الإدراك الحسني الزائد عن الذات»**

محدود عن علم به وإدراك، فالعلم والقدرة من لوازم الحياة^٤; وليس بها؛ لأنّا نجُوز مفارقة العلم الحياة، وكذا مفارقة القدرة الحياة^٥ في بعض الأحيان. فالحياة التي في الحيوان مبدء وجودي يترتب عليه العلم والقدرة. وإذا كان الشيء الذي له علم وقدرة زائدان على ذاته حياءً، وحياته كمالاً وجودياً له، فمن كان علمه وقدرته عين ذاته ولهم كمال وكل الحال^٦، فهو أحق

٤- قوله تعالى: «فالعلم والقدرة من لوازم الحياة»

اللازم هنا استعمل في معناه المصطلح، وهو المعلوم. فالمراد أنَّ العلم والقدرة من آثار الحياة. لكن لا يخفى: أنَّ الملزم وهو الملة ليس علة تامة بل مقتضٍ وفاعلٌ. وقد صرَّح المصطفى^ص في الفصل الأول من المرحلة الرابعة بهذا المعنى بقوله: «...اللزوم الاصطلاحى، وهو كون الملزم علة مقتضية لتحقق اللازم». انتهى.
إذا عرفت هذا ظهر لك أولاً: أنه لا مساواة بين كون العلم والقدرة من لوازم الحياة وبين مفارقتها للحياة، كما يصرح بذلك في الجملة اللاحقة.
و ثانياً: أنَّ هذا المعنى من اللازم غير اللازم الذي يكون قسيماً للمفارق، وهو المرضي الذي يبتعد انفكاكه عن معروضه الذي هو الملزم.

٥- قوله تعالى: «مفارقة العلم الحياة وكذا مفارقة القدرة الحياة»

كما في المعنى عليه، وفي شخص أجري له تخدير صناعي، كما يفعله الأطباء، في المستشفى في عملياتهم الجراحية.

٦- قوله تعالى: «وإذ كان الشيء الذي له علم وقدرة زائدان على ذاته حياءً»

يدتفأ منه برهانان على كونه تعالى حياءً:
الأول: أنَّ العلم والقدرة يكتفان عن كون المتصف بهما حياءً، والله تعالى عالم وقدر بذاته؛ فهو حي بذاته.
الثاني: أنَّ الحياة كمال وجودي، ولهم كمال وكل الكمال بذاته؛ فهو حي بذاته.

٧- قوله تعالى: «ولهم كمال وكل الكمال»

الأولى لبيان أنه تعالى واجد لكلِّ من الكمالات، أي لجميعها، والثانية لبيان أنَّ كمال من كمالاته تعالى كمال ذلك الكمال، لا بعده؛ فله كمال العلم وكلَّ القدرة و... .

بأن يسمى حيّاً، و هو الواجب بالذات تعالى؛ فهو تعالى حيٌّ بذاته، و حياته كونه بحيث يعلم و يقدر، و علمه بكلّ شيء من ذاته، و قدرته مبدئته لكلّ شيء سواء بذاته.

الفصل السادس عشر في الإرادة والكلام

عدّوها في المشهور من الصفات الذاتية للواجب تعالى.

أما الإرادة، فقد تقدّم القول فيها في البحث عن القدرة.^١

وأما الكلام، فقد قيل: إنّ الكلام في عرفنا لفظ دالٌّ بالدلالة الوضعية على ما في الضمير، فهو موجود اعتبري^٢ يدلّ عند العارف بالوضع بدلالة وضعية اعتبرية على ما في ذهن المتكلّم، ولذلك يعُدّ وجوداً لفظياً للمعنى الذهني اعتبراً، كما يعُدّ المعنى الذهني وجوداً ذهنياً و مصادقه الخارججي وجوداً خارجياً للشيء.

١- قوله تعالى: «فَقَدْ تقدّمَ القولُ فِيهَا فِي الْبَحْثِ عَنِ الْقُدرَةِ»

في الفصل الثالث عشر.

٢- قوله تعالى: «فَهُوَ مُوْجُودٌ اعتبري»

لأنّ الكلام ليس مجرد الصوت، بل هو صوت معتمد على المخارج، موضوع للمعنى، والوضع نوع من الاعتبار؛ فالكلام المتفقّم به موجود اعتبري؛ وإن كان الصوت وجوداً حقيقياً هو من الكيفيات المحسوسة، أو من الكيفيات النسائية، على اختلاف بينهم في نحو وجود الصوت. قال المصطفى^{عليه السلام} في تعليقه على الأسفار ج ٧، ص ٣:

«إنّ اللفظ وجود اعتبري لمعناه، وإن التكلّم إيجاد اعتبري للمعنى الذي في ضمير المتكلّم، ليستدلّ به السامع العالم بالوضع على المعنى المقتصد. واعتباريته من جهة اعتبرية الدلالة» انتهى.

ولا يخفى: أنّ اعتبرية الدلالة إنما هو من جهة كونها وضعية.

فلو كان هناك موجود حقيقى دال على شيء^٣ دلالة حقيقة غير اعتبارية، كالأثر الدال على المؤثر، والعلو الدال بما فيه من الكمال الوجودي على ما في علته من الكمال بنحو أعلى وأشرف، كان أحق بـأن يسمى كلاماً؛ لأن الصال وجوده وقوته دلالته.

ولو كان هناك موجود بسيط الذات من كل وجه^٤ له كل كمال في الوجود بنحو

٣- قوله تعالى: «فلو كان هناك موجود حقيقي دال على شيء»

لا يخفى عليك: أن ظاهر هذا البيان هو الكلام الفعلى، فإن المخلوقات على هذا تكون كلاماً وكلمات، وخلقها وإيجادها يكون تكلماً وكلاماً، بالمعنى المصدرى. وقد صرّح بما ذكرنا الحكيم السبزواري في غرد الفرائد في تقسيم الكلام، ص ١٨٣: نعم! القدرة على خلقها يمكن كلاماً وتكلماً ذاتياً. وهذا هو الذي استفاده المصتف من هذا القول، لا المعنى الأول، فجعله تصويراً للكلام الذاتي، كما أنَّ البيان اللاحق له تصوير للكلام الذاتي يدلُّ على ذلك قوله: «أقول: فيه تطليل الكلام وارجاع حقيقة معناه إلى نحو من معنى القدرة، ويلوح أيضاً من قوله .. وأما الكلام، فلم يرد منه في الكتاب الكريم إلا ما كان صفة للفعل».

٤- قوله تعالى: «كان أحق بـأن يسمى كلاماً»

وإذا كان كلاماً، كان خالقه متكلماً، وإذا كان متكلماً بمعنى المرجو للكلام، كان متكلماً بمعنى القادر على الكلام أيضاً؛ إذ لا إيجاد من فاعل علمي إلا بقدرة.

وبما ذكرناه يتم ما أراده هذا القائل من هذه الفقرة من كلامه، من تبيين كون الكلام صفة ذاتية. وأما ما حكاه المصتف^٥ من كلام هذا القائل، فهو لا يدلُّ على أكثر من كون الكلام صفة فعل، وكون الكلام صفة فعل وإن كان متـلاً لا ينكره أحد، لأنَّ القائل المذكور في كلامه هذا كان بقصد إثبات الكلام الذاتي، لا الفعلى.

٥- قوله تعالى: «ولو كان هناك موجود بسيط الذات من كل وجه»

حاصله: دلالة مقام الأسماء والصفات المعتبر عنه بمقام الواحدية على الذات الواحدة البسيطة المعتبر عنها بمقام الأحادية. فالمحض منه كلام ذاتي، لأنَّ صفاتـه تعالى وأسماءـه عـين ذاتـه. وقد صرّح بذلك بقولـه: «فهو كلام يـدلـ بـذاتهـ عـلى ذاتـهـ».

أعلى وأشرف، يكشف بتفاصيل صفاته^٦ التي هي عين ذاته المقدسة عن إيجال ذاته، كالواجب تعالى، فهو كلام يدلّ بذاته على ذاته والإيجال فيه عين التفصيل. أقول: فيه تحليل الكلام^٧، وإرجاع حقيقة معناه إلى نحو من معنى القدرة^٨، فلا ضرورة تدعوا إلى إفراده من القدرة. على أنَّ جميع المعاني الوجودية وإن كانت متوجلة في المادَّة عفوفة بالأعدام وال دقائق، يمكن أن تعود بالتحليل وحذف النِّقائص والأعدام إلى صفة من صفاته الذاتية.

فإن قلت: هذا جار في السمع والبصر، فهَا وجهان من وجوه العلم^٩ مع أنها

عقوله (کشف بتفاصيل صفاتة)

ووجه هذا الكشف: أنَّ وجود صفات كمالية كُلٌّ منها صرف ذلك الكمال وكله، يكشف عن كون ذاته بسيطاً غير مركب من جهات تختص كُلٌّ جهة منها بصفة من تلك الصفات؛ فإنَّ ذلك يسلم كون كمال من كمالاته محدوداً فلم يكن له كمال الكمال.

٧- قوله تعالى: أقول فيه تحليل الكلام،

الظاهر رجوع الضمير المجرور إلى كلام التصويرين اللذين ذكرهما هذا القائل في بيان كلامه تعالى، ولكن لما كان كلامه على التصوير الأول راجعاً إلى الخلق لا إلى القدرة، كان الأولى رجوعه إلـه، التصوير الثاني، اللهم إلا أن يتم التصوير الأول بما مرّ من آثاره.

^٨- قوله تعالى: «ارجاع حقيقة معناه إلى نحو من معنى القدرة».

و ذلك بتفسير التكلم بكون الذات بحيث تؤثر في الغير بإعلامه ما في ضميرها. قال في تعليقه على الأسفار ٧، ص ٢ و ٣: «... إشارة إلى ارجاع معنى الكلام - و هو ظاهره صفة فعلية متأخرة عن الذات - إلى الصفة الذاتية التي هي عين الذات، و ذلك بتفسير التكلم بكون الذات بحيث تؤثر في الغير بإعلامه ما في ضميرها، فيرجع بالحقيقة إلى الجهة الذاتية التي هي القدرة، وهي عين الذات».

^٩- قوله تعالى: «فَهُمَا وَجْهَانِ مِنْ وِجْهِهِ الْعِلْمِ»

أي: فائتها وجهان من وجوه العلم فالفاء للسببية.

أُفردا من العلم^{١٠}، وعُدّا صفتين من الصفات الذاتية.
قلت: ذلك لورودهما في الكتاب والسنّة^{١١}، وأمّا الكلام فلم يرد منه في الكتاب
الكريم إلّا ما كان صفة للفعل^{١٢}.

١٠- قوله تعالى: «أَنْهُمَا أُفْرَادًا مِّنَ الْعِلْمِ»

هكذا أثبتناه، بخلاف ما في النسخ من قوله: «أَنْهُمَا أُفْرَادًا مِّنَ الْقَدْرَةِ».

١١- قوله تعالى: «ذلِكَ لَوْرُودَهُمَا فِي الْكِتَابِ وَالسُّنْنَةِ»

أي: لورودهما فيهما صفة للذات. مثل قوله عليه السلام: «بصير إذ لا منظور إليه من خلقه».

١٢- قوله تعالى: «إِلَّا مَا كَانَ صَفَةً لِلْفَعْلِ»

سواء أكان من سُنْخِ الْكَلَامِ الَّذِي تَنَعَّرَفُ، كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: «وَكَلَمُ اللَّهِ مُوسَى تَكْلِيمًا»،
المُشَبِّرُ إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى: «وَنَادَيْنَا مِنْ جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ»، وَقَوْلُهُ «إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا إِنِّي»، أَمْ كَانَ
مِنَ الرُّجُودِ الَّذِي يَدْلِي بِكَمَالِهِ عَلَى وُجُودِ وَكَمَالِ عَنْتَ، كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: «عَبْسِي رُوحُهُ وَ
كَلْمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرِيمٍ».

الفصل السابع عشر

في العناية الإلهية بخلقه^١ وأنَّ النظام الكوني في غاية

ما يمكن من الحسن والإتقان

الفاعل العلمي - الذي لعلمه دخل في تمام عَلَيْهِ الموجبة^٢ - إذا كان ناقصاً في نفسه، مستكملأ بفعله، فهو بحيث كلما قويت الحاجة إلى الكمال الذي يتواه بفعله، زاد اهتمامه بالفعل، وأمعن في إتيان الفعل بحيث يتضمن جميع الخصوصيات الممكنة للحاظ في إتقان صنعه واستقصاء منافعه - بخلاف ما لو كان الكمال المطلوب بالفعل

١- قوله تعالى: «في العناية الإلهية بخلقه»

قد مرَّ في بعض تعاليقنا على الفصل الثاني عشر أنَّ المراد من العناية في هذا الفصل هي العناية الفعلية.

وبهذا يعلم أنَّ المعنى^٣ بعد الفراغ عن البحث عن ذاته تعالى وصفاته شرع في البحث عن فعله تعالى، فهذا الفصل وما بعده إلى آخر الكتاب متكملاً للبحث عن فعله تعالى، وقد تعرَّض

في هذا الفصل لأمور:

١- تعريف العناية.

٢- الاستدلال عليها باللُّمُّ و الإذ.

٣- استفادة عناية العقول المجردة بأفعالها من نفس الاستدلال.

٤- استنتاج أنَّ العالم مخلوق على أحسن نظام وأنْته.

٥- تبيين ذلك بإيجاده تعالى جميع العوالم الممكنة.

٢- قوله تعالى: «الفاعل العلمي الذي لعلمه دخل في تمام عَلَيْهِ الموجبة»

لایخفى: أنَّ الموصول و صلته نعمت توضيحي للفاعل العلمي؛ فإنَّ الفاعل العلمي أخص من الفاعل العام، لأنَّه هو الفاعل العام الذي لعلمه دخل في فعله.

حقيراً، غير ضروري عند الفاعل، جائز الإهمال في منافعه - و هذا المعنى هو المسى بالعناية.

والواجب تعامل غنيُّ الذات، له كمال في الوجود؛ فلا يستكمل بشيء من فعله. وكل موجود فعله، ولا غاية له في أفعاله خارجة من ذاته. لكن لما كان له علم ذاتي بكل شيء ممكِن يستقر فيه، و علمه الذي هو عين ذاته علة لما سواه؟ فيقع فعله

٣- قوله تعالى: «كان له علم ذاتي بكل شيء ممكِن يستقر فيه» استدلال على عنايته تعالى بالبرهان التأكيدي. إذ هو في الحقيقة استدلال بالعناية الذاتية التي هي وجه من وجوه علمه - تعالى - على العناية الفعلية، والعناية الذاتية - العلمية - علة للعناية الفعلية. و حاصله:

أ- أنه تعالى عالم بجميع الموجودات بجميع مالها من الخصوصيات.
ب- و علمه هذا عين ذاته.

ج- و ذاته علة لجميع الموجودات بجميع مالها من الخصوصيات.
فعلمته ذلك علة لجميع الموجودات بجميع مالها من الخصوصيات، و هذه عنایته الذاتیة، و إذا كانت العلة موجودة، وجب وجود المعلول. فيجب وجود جميع الموجودات بجميع مالها من الخصوصيات، و هو النظام الأحسن، و هذه عنایته الفعلیة. هذا.

ولكن فيه: أنه كما يعلم النظام الأحسن يعلم غيره من الأنظمة. فالأولى أن يستدل على عنایته الفعلیة و أن ليس في الإمكان أبدع مما كان، بأن عدم إيجاد النظام الأحسن إنما لعدم العلم به أو لعدم القدرة عليه و إنما للبحث بإيجاده، و جميع الأمور الثلاثة نفس مستحيل على الواجب تعالى.

قوله تعالى: «بكل شيء ممكِن يستقر فيه» أي: يستقر في الواجب. حيث إن بسيط الحقيقة كل الأشياء. أو المراد أن الممكنتات بعد وجودها مستقرة فيه تعالى، لأنها موجودات رابطة، و الرابط هو الموجود في غيره، و لا غير لها إلا وجود الواجب تعالى.

٤- قوله تعالى: «علمه الذي هو عين ذاته علة لما سواه»

فلما كان عالماً بالعالم على النظام الأحسن الأتقن الأحكم، و كان علمه عين ذاته، و ذاته علة

على ما علم، من غير إهمال في شيء مما علم من خصوصياته، والكل معلوم. فله تعالى عنایة بخلقه.

والمشهود من النظام العام الجاري في الخلق^٥، والنظام المخاصي الجاري في كل نوع، والنظم والترتيب الذي هو مستقر في أشخاص الأنواع، يصدق ذلك؛ فإذا تأملنا في شيء من ذلك^٦، وجدنا مصالح ومنافع في خلقه تفضي منها عجباً؛ وكلما أمعناها وتعقّلنا فيها، بدت لنا منافع جديدة، وروابط عجيبة، تدهش اللّب، وتكشف عن دقة الأمر وإتقان الصنع.

و ما تقدّم من البيان^٧ جار في العلل العالية والعقول المجردة، التي ذواتها تامة، و

ظلا للعالم، كان علمه بالعالم على النظام الأحسن علة للعالم، فلا بد أن يوجد العالم على أحسن نظام ولا يخفى عليك: أن قوله «الذى هو عين ذاته» من الوصف المشعر بالملائكة؛ فعلة كون علمه تعالى علة لـما سواه هو أنه عين ذاته التي هي علة لـما سواه.

٥- قوله تعالى: «المشهود من النظام العام الجاري في الخلق»

استدلال على عنایته تعالى بطريق الإن، حيث إن النظم والمصالح والروابط العجيبة من آثار العناية الفعلية. هذا.

وأقول: كون هذا الاستدلال برهاناً يتوقف على كون مقدماته، ومنها ما ذكره من النظم والروابط العجيبة في النظام المشهود، يقيمة، مع أن المقدمة المذكورة حاصلة من الاستقراء الناقص، والاستقراء إنما يفيد اليقين إذا كان تاماً. والاستقراء التام في مفاد المقدمة المذكورة متعدّر؛ لأنَّ كثيراً من أجزاء العالم قد مضى وخرج عن موضوع الاستقراء. وكثير من أجزائه لم يتحقق بعد، فهو أيضاً خارج عن موضوع الاستقراء، بل لا موقع للاستقراء الناقص أيضاً، حيث لا سبيل لنا إلى إدراك جميع مصالح موجود ومتافعه.

فالحق أن يجعل هذا الاستدلال تأييداً لما أفاده البرهان اللّمّي، لا برهاناً آخر.

٦- قوله تعالى: «فإذا تأملنا في شيء من ذلك»

الفاء للسيبة. أي فإننا إذا تأملنا.

٧- قوله تعالى: «ما تقدّم من البيان»

يعني ما تقدّم من البيان بكلّ وجهيه، مع تغيير في عبارة الوجه الأول في الجملة.

وجوداتها كاملة، ممزوجة عن القوة والاستعداد؛ فليس صدور أفعالها منها لفرض وغاية تعود إليها من أفعالها ولم تكن حاصلة لها قبل الفعل، لفرض تمام ذاتها؛ فغايتها في فعلها ذاتها التي هي أظلال لذات الواجب تعالى؛ وبالحقيقة غايتها في فعلها الواجب عز اسمه.^٨

ويظهر مما تقدم أن النظام الجاري في الحلقة أتقن نظام وأحكمه، لأنَّ رقيقة العلم الذي لا سبيل للضعف والفتور إليه^٩ بوجه من الوجه.

توضيحة: أن عوالم الوجود الكلية على ما سبقت إليها الإشارة^{١٠} ثلاثة عوالم، لا رابع لها عقلاً، فإنها إنما وجود فيه وصمة القوة والاستعداد، لا اجتماع لكمالاته الأولية والثانوية الممكنة في أول كينونته؛ وإنما وجود تجتمع كمالاته الأولية والثانوية الممكنة في أول كينونته، فلا يتصور فيه طرورة شيء من الكمال بعد ما لم يكن.

^٨- قوله تعالى: «بالحقيقة غايتها في فعلها الواحد عن اسمه»

لأن ما سواه معلوم، والمعلوم وجود رابط لا وجود له في نفسه، فليس له وجود لنفسه - لأن الوجود لنفسه من أقسام الوجود في نفسه - وMaisis له وجود لنفسه فلا يمكن أن يكون مقصوداً لنفسه. والثانية ما هي مقصودة لنفسها، و الفعل مقصود لأجله. فغيره تعالى لا يمكن أن يكون غاية مطلوبأ لنفسه.

و هذا كما أن غيره تعالى لا يمكن أن يكون فاعلاً، لنفس الدليل. و حاصله: أن الفاعل هو الوجود المستقل الذي يتقوم به المعمول و يكون وجوداً عين الربط به، وإذا لا مستقل في الوجود غير ذات الوجود، فلا يمكن أن تكون فاعلاً.

٩- قوله تعالى: «لأنه رقيقة العلم الذي لا سبيل للضعف و الفتور إليه»،
إشارة إلى البرهان اللامع: المذكور آنفًا.

و لعل في تحصيصه بالذكر تلويناً إلى أن المعتمد عليه إنما هو البرهان المأكول، وأما الذي مرّ وأسميناه بالبرهان الآتي فهو، في الحقيقة تأييد لا برهان.

١٠- قوله تعالى: «على ما سبقت إليها الإشارة» في الفصل الثالث من المرحلة العادية عشرة.

والأول عالم المادة والقوة. و الثاني إنما أن يكون مجردًا من المادة دون آثارها، من كيف وكم وسائر الأعراض الطارئة^{١١} للأجسام المادية؛ وإنما أن يكون عارياً من المادة وآثار المادة جمعاً. والأول عالم المثال. والثاني عالم العقل.

فالعوالم الكلية ثلاثة. وهي مترتبة من حيث شدة الوجود وضعفه، وهو ترتيب طولي بالعلمية والمعلولة؛ فرتبة الوجود العقلي معلولة للواجب تعالى بلا واسطة وعلة متوسطة لما دونها من المثال؛ و مرتبة المثال معلولة للعقل وعلة لمرتبة المادة والماديات. وقد تقدمت إلى ذلك إشارة^{١٢} وسيجيء توضيحة^{١٣}.

رتبة الوجود العقلي أعلى مراتب الوجود الإيماني وأقربها من الواجب تعالى. والنوع العقلي منحصر في فرد^{١٤}. فالوجود العقلي بما له من النظام ظل للنظام الرباني الذي في العالم الربوني الذي فيه كل جمال وكمال. فالنظام العقلي أحسن نظام ممكناً وأنفعه، ثم النظام المثالي الذي هو ظل للنظام العقلي، ثم النظام المادي الذي هو ظل للمثال. فالنظام العالمي العام أحسن نظام ممكناً وأنفعه.

١١- قوله تعالى: «سائر الأعراض الطارئة»

أي: جملة من الأعراض الطارئة. فهي من قبيل القضية المهملة. لأن من الأعراض الاستعداد، والفعل، والانفعال، وهي لا توجد في المجردات.

١٢- قوله تعالى: «قد تقدمت إلى ذلك إشارة» في الفصل الثالث من المرحلة الحادية عشرة.

١٣- قوله تعالى: «سيجيء توضيحة» في الفصل التاسع عشر.

١٤- قوله تعالى: «النوع العقلي منحصر في فرد» لا يخفى عليك: أن ما استدل به على انحصار النوع المجرد في فرد لا يخ排斥 بالمجدد العقلي، بل يعممه و الجوهر المثالي.

الفصل الثامن عشر

في الخير والشر ودخول الشر في القضاء الإلهي^١

ـ قوله تعالى: «في الخير والشر ودخول الشر في القضاء الإلهي» لما ثبتت في الفصل السابق عناته تعالى بخلقه، واستنتاج منه أنَّ العالم خُلِقَ على أحسن ما يمكن، كان هناك مطلب سؤال، وهو أنه إذا كان العالم مخلوقاً على أحسن صورة، فما هي هذه الشروط المشهودة فيه؟!

فقد هذا الفصل للإجابة على ذلك السؤال.

و قد تعرَّض فيه لأمور:

أـ تعريف الخير والشر.

بـ إثبات أنَّ الشر عدم.

جـ أنَّ موطن الشر هو عالم المادة.

دـ أنَّ الشر من لوازم وجود المادة.

هـ أنَّ الشرور - سواء كانت وجودية أم عدمية - مغلوبة للخيرات، فترك إيجاد عالم المادة حذراً عن ما فيه من الشرور، مستلزم للشر الكثير.

وـ فالشرور داخلة في قضايه تعالى دخولاً بالتبني على فرض كونها وجودية، و دخولاً بالعرض على ما هو الحق من كونها عدمية.

ثم لا يخفى عليك: أنَّ الأمور الثلاثة الأولى لا دخل لها في المهم المقصود في هذا الفصل بعد ما كان الجواب هو ما جاء في ما بعدها من الأمور.

نعم! في وجود الشرور إعصار فلسفى آخر، و هي شبهة الشريعة. و حاصلها: أنَّ في الوجود خيراً و شرّاً، و بما متضادان، لا يستندان إلى مبدء واحد؛ فهناك مبدءان: مبدء الخيرات و مبدء الشرور. و لا تندفع إلا بإثبات أنَّ الشر عدم. و قد تعرَّض المصنف^٢ في الفصل الثالث من المرحلة الثانية عشرة من بداية الحكمة لها و لجرابها. فراجع.

الخير ما يطلبه و يقصده و يحبه كل شيء، و يتوجه إليه كل شيء بطبعه؟ و إذا تردد الأمر بين أشياء، فالختار خيرها.^٣ فلا يكون إلا كمالاً وجودياً يتوقف عليه وجود الشيء، كالعلة بالنسبة إلى معلوها^٤، أو كمالاً أولأ هو وجود الشيء بنفسه، أو كمالاً ثانياً يستكمل الشيء به و يزول به عنه نقص؛ و الشر يقابلها، فهو عدم ذات، أو عدم كمال ذات.^٥

^٣ قوله تعالى: «دخول الشر في القضاء الإلهي»

أي: كيّفية دخول الشر في القضاء الإلهي، كما في الشفاء والاسفار؛ فإن المقصود من هذا الفصل إثبات عدم دخول الشر في القضاء الإلهي إلا بالعرض؛ كما سبقت به في آخر الفصل.
٢- قوله تعالى: «الخير ما يطلبه و يقصده و يحبه كل شيء و يتوجه إليه كل شيء بطبعه» يعني: أن خير كل شيء هو ما يطلبه و يقصده و يتوجه إليه ذلك الشيء بطبعه. ففي العبارة نوع من القصور.

^٤ قوله تعالى: «يتوجه إليه كل شيء بطبعه»

يريد الإشارة إلى أن الخير ليس هو مطلقاً ما يطلب الشيء، بل هوما يطلب الشيء بطبعه، أي: تستدعيه طبيعته، بالمعنى الأعم للاستدعاء الشامل للاقتضاء. فيدلّ أولاً على أن ما يطلب الإنسان من الشهور بما هي شهوراً ليس خيراً للإنسان بما هو إنسان، وإنما هو خير لمرتبة حيواناته، فهو خير له بما أنه حيوان؛ لأن الحيوانية هي التي تتفضي الشهوة بطبعيتها. و ثانياً أن كلاماً من الطلب والقصد والحب ليس بمعناه المتعارف، وإنما هو بمعنى الاستدعاء الأعم، فيشمل الحب للكمالات الأولى و اقتضائه لكمالاته الثانية، الشامل كل منها لغير ذوي الشعور أيضاً.

^٥ قوله تعالى: «فالختار خيرها»

أي: فالذي يتتبّعه الفاعل و يختاره منها هو الأفضل من ما بينها.

٤- قوله تعالى: «كالعلة بالنسبة إلى معلوها»

فإن العلة متى يطلب الشيء؛ إذ لو لاها لم يمكن أن يكون موجوداً.

٥- قوله تعالى: « فهو عدم ذات أو عدم كمال ذات»

و الدليل على أنَّ الشَّرَّ عدم ذات أو عدم كمال ذات، لأنَّ الشَّرَّ لو كان أمراً وجودياً، لكان إما شرًّا لنفسه، أو شرًّا لغيره. والأول حال، إذ لو اقتضى الشيء عدم نفسه لم يوجد من رأسٍ^٦، والشيء لا يقتضي عدم نفسه ولا عدم شيء من كمالاته الثانية، لما بينه وبينها من الرابطة الوجودية^٧، والعناية الإلهية أيضاً توجب إ يصل كلَّ شيء إلى كماله.

والثاني أيضاً حال: لأنَّ كون الشَّرَّ - المفروض أنه وجودي - شرًّا لغيره، إما يكونه معدماً لذات ذلك الغير، أو معدماً لشيء من كمالاته، أو بعدم إعداده لذاته ولا لشيء من كمالاته. والأول والثاني غير جائزين^٨: فإنَّ الشَّرَّ حينئذ يكون هو

٦- عدم الذات أعمَّ من أن يكون عدم ذات نفسه أو عدم ذات علته، فهو مقابل لقسمين من الغير، و عدم كمال الذات مقابل للقسم الثالث منه.

ثم لا يخفى عليك: أنَّ مقابلة الشَّرَّ للخير لا تقتضي ب نفسها أن يكون الشَّرَّ عدماً، إذ التقابل أعمَّ من تقابل العدم والملكة، ولذا عقبه بإقامة البرهان على أنَّ الشَّرَّ عدم.

٧- قوله تعالى: «إِذْ لَوْ اقْتَضَى الشَّيْءُ عَدْمَ نَفْسِهِ لَمْ يَوْجُدْ مِنْ رَأْسٍ»^٩ كان الأولى أن يرد - كما في الثاني - بين أمور ثلاثة، ثالثها أن لا يكون الشيء مقتضاً لعدم نفسه ولا لعدم شيء من كمالاته الثانية، ويطلقه بأنَّ العلم الضروري حاصل بأنَّ ما لا يوجد عدم نفسه ولا عدم كمال نفسه، لا يكون شرًّا لنفسه. ولعله اعتمد في ذلك على ما بينه في الثاني، أو على كونه بدبيهياً لا يحتاج إلى بيان.

ثم أنه لا يخفى عليك: أنَّ ما ذكره في الوجهين الأولين من الشق الثاني يجري لايطال الوجهين الأولين من الشق الأول أيضاً وأنَّه كان الأولى الاستناد إليهما.

٨- قوله تعالى: «وَلَمَا بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا مِنَ الْرَابِطَةِ الْوَجُودِيَّةِ»^{١٠} وهي كونه مبدأ لكمالاته الثانية، كما مر في مبحث إثبات الصور النوعية. و يستحيل كون الشيء مقتضاً لكمالاته الثانية و مقتضاً لعدمها أيضاً.

٩- قوله تعالى: «الْأَوَّلُ وَالثَّانِي غَيْرُ جَائزَيْنَ»^{١١}

عدم ذلك الشيء، أو عدم شيء من كمالاته؛ دون الشيء المعدم المفروض. وهذا خلف. والثالث أيضاً غير جائز^٦: فإنه إذا لم يعدم شيئاً، لا ذاتاً ولا كمال ذات، فليس يجوز عده شرّاً، فالعلم الضروري حاصل^٧ بأنّ ما لا يوجب عدم شيء ولا عدم كماله، فإنه لا يكون شرّاً له، لعدم استضراره به. فالشرّ كيما فرض ليس بوجودي، وهو المطلوب.

ويصدق ذلك التأمل الواقفي في موارد الشرّ من الحوادث؛ فإنّ الإيمان في أطرافها يهدى إلى أنّ الشرّ الواقع عدم ذات، أو عدم كمال ذات. كما إذا قتل رجل رجلاً بالسيف صبراً^٨؛ فالضرب المؤثر الذي تصدأه القاتل كمال له، وليس بشرّ؛ وحدة السييف وكونه قطاعاً كمال له، وليس بشرّ؛ وانفعال عنق المقتول ولينته كمال لبدنه، وليس بشرّ؛ وهكذا. فليس الشرّ إلاّ زهاق الروح وبطلان الحياة، وهو عدمي.

وتبيّن بما مرّ أنّ ما يعدّ من الوجودات شرّاً بسبب الاستضرار به هو شرّ بالعرض، كالقاتل والسيف في المثال المذكور.

٦- يعني: كون الوجود شرّاً بسبب كونه معدماً إما لذات غيره أو لكمال من كمالاته، غير جائز. وذلك لأنّ الوجود عندئذ لا يكون شرّاً، بل الشرّ بالذات إنما هو ذلك العدم، فيلزم الخلف.

٧- قوله: «الثالث أيضاً غير جائز»

أي: كون الوجود شرّاً لغيره حالكونه ليس معدماً لذات ذلك الغير ولا لكمال من كمالاته.

٨- قوله: «فالعلم الضروري حاصل»

أي: فإنّ العلم الضروري حاصل. فالفاء للسببية.

٩- قوله: «قتل رجل رجلاً بالسيف صبراً»

التقييد بالصبر لإفاده شريته. فإنّ القتل صبراً هو القتل عمداً في غير معركة ولا حرب. قال في لسان العرب: وكل من قتل في غير معركة ولا حرب ولا خطأ، فإنه مقتول صبراً. ومثله في تاج العروس.

فإن قلت^{١٢}: إنَّ الْأَلَمَ مِنَ الْإِدْرَاكِ غَيْرُ تَفْرِقِ الاتِّصَالِ^{١٣} الْمَحَالِ بِالْقِطْعَ مَثُلًا، وَهُوَ أَمْرٌ وَجُودِيٌّ بِالْوَجْدَانِ؛ وَيَنْتَقِضُ بِهِ قَوْلُهُمْ: إِنَّ الشَّرَّ بِالذَّاتِ عَدْمِيٌّ. اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يَرِدَ بِهِ أَنَّ مَنْشَا الشَّرِّيَّةِ عَدْمِيٌّ وَإِنْ كَانَ بَعْضُ الشَّرِّ وَجُودِيًّا.

قلت: أَجَابَ عَنِّي صَدْرُ الْمُتَّاهِلِينَ^{١٤} بِهِ بِأَنَّ الْأَلَمَ إِدْرَاكَ الْمَنَافِي الْعَدْمِيِّ - كَتْفَرَقَ

١٢- قوله تعالى: «فَإِنْ قَلْتَ»

ذكره المحقق الدواني في حاشية التجريد، ولم يتيسر له دفعه على ما حکاه صدر المتألهين^{١٥} في الأسفارج^{١٦}، ص ٦٣.

١٣- قوله تعالى: «إِنَّ الْأَلَمَ مِنَ الْإِدْرَاكِ غَيْرُ تَفْرِقِ الاتِّصَالِ»
قوله: «مِنَ الْإِدْرَاكِ» خبر «إِنَّ» و قوله: «غَيْرُ تَفْرِقِ» خبر بعد خبر.

١٤- قوله تعالى: «قَلْتَ: أَجَابَ عَنِّي صَدْرُ الْمُتَّاهِلِينَ»

لَكُنَّ الْمُصْتَفَيْتُرَدَّ عَلَى هَذَا الْجَوابِ فِي تَعْلِيقِهِ عَلَى الأَسْفَارِج^{١٧}، ص ٦٣ بِجَهِينِ. ثُمَّ رُفِعَ
هُوَ إِلَيْكَ بِأَنَّ الصُّورَةَ الْعِلْمِيَّةَ مِنْ حِيثِ وَجُودِهَا لِيُسْتَبَشِّرُ وَلَا أَلَمُ، وَمِنْ حِيثِ إِنَّهَا تُحَكَّى
الْخَارِجُ وَتُكَوَّنُ عِنْ الْخَارِجِ الَّذِي هُوَ زَوْالُ وَعَدْمٌ، شَرُّ وَأَلَمٌ، فَالشَّرُّ لِبِسِ الْأَعْدَمِ.

قال تعالى: «الظَّاهِرُ أَنَّ الْجَوابَ لَا يَفِي بِدُفْعِ الْإِشْكَالِ». أَتَأُولُ، فَلَأَنَّ الْإِدْرَاكَ - بِمَا هُوَ - أَعْمَمُ مِنْ
إِدْرَاكِ الْحُسْنِ، وَإِنَّمَا ذَكْر قطْعِ الْعَضُوِّ مِنْ بَابِ الْمَثَالِ، وَمَا ذُكْرُ مِنْ دُعَوَيِ الْعِلْمِ الْحُضُورِيِّ لَا يُطَرُدُ
فِي مُثْلِ الْأَلَمِ الْمَحَالِ الْمُحَاصِلِ مِنْ إِدْرَاكِ مَوْتِ الْأَجْنَاءِ مَثُلًا وَغَيْرِهِ مِنِ الْعِلْمِ التَّصْدِيقِيَّةِ الْخَيَالِيَّةِ. وَأَتَأُولُ،
فَلَأَنَّ الْقَوْلَ بِكَوْنِ الْإِدْرَاكِ الْحَسْنِيِّ عَلَمًا حَضُورِيًّا غَيْرَ مُسْتَقِيمٍ مَعَ كُثْرَةِ الْأَغْلَاطِ الْحاَصِلَةِ فِي
الْحُسْنِ إِذَا قَيَسَ الْمَحْسُوسُ إِلَى الْخَارِجِ. وَأَتَأْرَجَوْعَ كُلَّ عِلْمٍ إِلَى الْحُضُورِيِّ بِوَجْهِهِ، فَلَيْسَ يَنْفَعُ فِي
دُفْعِ الْإِشْكَالِ، فَإِنَّهُ اعْتَبَرُ لِلْعِلْمِ فِي حَذْنَفَسِهِ لِبِالْقِيَاسِ إِلَى الْخَارِجِ. وَيُمْكِنُ دُفْعُ أَصْلِ الْإِشْكَالِ
بِأَنَّ الصُّورَةَ الْعِلْمِيَّةَ الَّتِي يَتَّلَمُ بِهَا هِيَ مِنْ حِيثِ إِنَّ الْإِنْسَانَ مَثُلًا مُسْتَكْمِلَ بِهَا لِبِسِ شَرٍّ وَلَا أَلَمٌ،
وَهُوَ أَمْرٌ وَجُودِيٌّ، وَمِنْ حِيثِ إِنَّهَا عِنْ مَا فِي الْخَارِجِ مَثُلًا مِنْ قطْعِ الْعَضُوِّ وَزَوْلِ الْاتِّصَالِ أَمْرٌ
عَدْمِيٌّ، وَالشَّرُّ وَالْأَلَمُ هُنَاكَ، وَكَذَا فِي غَيْرِهِ مِنِ الْأَمْثَالِ». انتهى.

وَرَدَ عَلَيْهِ أَيْضًا الْحَكِيمُ السَّبْزِوَارِيُّ فِي تَعْلِيقِهِ عَلَى الأَسْفَارِج^{١٨}، ص ٦٤ بِقَوْلِهِ:

«أَقُولُ» الْمُحَقَّقُ الدَّوَانِيُّ لَمْ يَجْعَلِ الْمَدْرَكَ تَفْرِقَ الاتِّصَالَ فَقَطَّ، حَتَّى يَقَالُ: لِمَّا كَانَ الْمَدْرَكُ

الاتصال ونحوه^{١٥} - بالعلم الحضوري الذي يحضر فيه المعلوم بوجوده الخارجي عند

ظا في العلم الحضوري عين الإدراك والتفرق عدم فالآلم عدمي، فله أن يقول: سلّمنا أنَّ الإدراك عين المدرك لو كان العلم حضوريًا، لكن لا نسلِّم أنَّ المدرك هو تفرق الاتصال فقط، وإنْ كان هو أيضًا مدركًا على نحو إدراك الأمور العدمية، بل غير الملائم - المتعلق للإدراك المعتبر في تعريف الألم - هو الحالة الوجودية الوجдانية الموجعة، غير عدم الاتصال، ولا سيما إذا كان السبب سوء العزاج. وكيف يكون تلك الحالة الوجданية عدمًا وإنْ كان عدمًا للملكة، والعدم بما هو عدم أينما تتحقق لا خبر عنه ولا أثر له، وفي تلك الحالة الموذبة كلُّ الأثر و الخبر؟! انتهى.

قوله^{١٦}: «أجاب عنه صدر المتألهين»

في الأسفار، ج ٧، ص ٦٣ - ٦٧ وج ٤، ص ١٢٦.

١٥ - قوله^{١٧}: «الآلم إدراك المنافي العدمي كتفرق الاتصال ونحوه»

يبدو أنَّ الألم واللذة أمران غير العلم والإدراك، وإنْ كانتا لا تنفكان عن الإدراك، نظير الحب وطلب السرور وغيرها.

و على هذه، فإنَّ كان الألم نفس الاضطراب والانقباض والخروج عن ما فيه النفس من الاعتدال والانبساط، فهو أمر عدمي، من قبيل أعدام الملكات. وإنْ كان أمراً يستلزم الاضطراب والانقباض، فهو أمر وجودي كاللذة.

ولعلَ النديق في حالات النفس يرثى إلى الاحتمال الأخير.

فال الأولى في الجواب أنْ يقال: إنَّ الألم وإنْ كان أمراً وجودياً، كاللذة، لكن لا نسلِّم كونه شرًا بالذات؛ فإنَّ الألم منته طبيعى و باعث تكريبي بنته الإنسان و يبعثه على العلاج والتخلاص من مضارًا ما أصابه من سوء، وإنما يكون شرًا من جهة ما يتربَّ عليه من خروج النفس عن ما عليه من الاعتدال، فالشرُّ بالذات هو زوال الاعتدال المعتبر عنه بالاضطراب، وهو أمر عدمي، والآلم لا يكون إلا شرًا بالعرض. قال شيخنا المحقق دام ظله في تعليقه على الكتاب، ص ٤٧٢:

و الأشبه أنَّ الشرَّ بمعناه العرفى يعم بعض الأمور الوجودية، كالآلام و الغصوم و الجهل المركب و الملكات الرذيلة، و عليه فلا مناص عن قبول الشُّرّ الأول من الشُّرين اللذين ذكرهما المحقق الدواني، و يكون أحد مصاديقه الألم الذي هو أمر وجودي بلا ريب، سواء كان من قبيل

لـ الإدراك أو نوعاً آخر من الكيف النساني. وأما معناه التحليلي الفلسفـي فـيـنـحـصـرـ فـيـ الـأـمـرـ العـدـمـيـ، ويـكـوـنـ اـتـصـافـ بـعـضـ الـرـجـوـدـاتـ بـهـ اـتـصـافـاـ بـالـعـرـضـ، نـظـيرـ اـتـصـافـ المـاهـيـةـ بـالـوـجـوـدـ. وـالـحـاـصـلـ: أـنـ الـأـلـمـ أـمـرـ وـجـوـدـيـ بـلـ شـبـهـ، وـشـرـ حـقـيقـيـ بـالـنـظـرـ الـجـلـيلـ الـعـرـفـيـ، وـإـنـماـ يـكـوـنـ مـنـشـأـ زـوـالـ الـرـاحـةـ الـذـيـ هوـ نـقـصـ لـكـمـالـ النـفـسـ فـيـ مـرـتـبـتـهاـ النـازـلـةـ. لـكـنـ بـالـنـظـرـ الدـقـيقـ الـفـلـسـفـيـ يـكـوـنـ الـأـلـمـ شـرـاـ بـالـعـرـضـ، وـأـمـاـ الشـرـ بـالـذـاتـ فـهـوـ تـلـكـ الـجـهـةـ الـعـدـمـيـةـ. فـالـمـرـادـ بـلـفـظـةـ «ـبـالـذـاتـ»ـ فـيـ قـوـلـهـمـ «ـالـعـدـمـ شـرـ بـالـذـاتـ»ـ هوـ أـنـ الـجـهـةـ الـعـدـمـيـةـ هـيـ التـيـ تـنـصـفـ أـوـلـاـ وـفـيـ الرـتبـةـ الـمـتـقـدـمـةـ بـالـشـرـ فـيـ النـظـرـ التـحـلـيـلـيـ الـعـقـلـيـ الـدـقـيقـ، حـيـثـ تـمـيـزـ جـهـتـهـ الـوـجـودـيـةـ عـنـ جـهـتـهـ الـعـدـمـيـةـ. وـأـمـاـ مـاـ يـقـالـ: «ـالـأـلـمـ شـرـ بـالـذـاتـ»ـ، فـهـوـ فـيـ مـقـابـلـ اـتـصـافـ بـعـضـ الـلـذـاتـ بـالـشـرـ فـيـ حـيـثـ اـسـتـبـاعـهـاـ لـأـلـمـ أـشـدـ، فـتـفـطـنـ». اـنـتـهـىـ.

وـقـالـ الـحـكـيمـ السـبـزـوـارـيـ فـيـ تـعـلـيـقـهـ عـلـىـ الـأـسـفـارـجـ ٧ـ، صـ ٦٥ـ:

«ـالـأـلـمـ بـمـاـ هـوـ وـجـوـدـيـ وـجـعـ، وـبـمـاـ هـوـ وـجـعـ خـيـرـ وـلـيـسـ شـرـاـ بـالـذـاتـ. وـلـكـنـ فـرـقـ بـيـنـ كـوـنـ الشـيـءـ خـيـرـاـ فـيـ ذـاـهـ وـبـيـنـ كـوـنـهـ مـلـاتـمـاـ لـشـيـءـ، فـمـعـجـزـدـ عـدـمـ الـمـلـاتـمـةـ لـشـخـصـ، النـاشـئـ مـنـ اـنـفـعـالـهـ وـضـعـفـ نـفـسـهـ لـاـ يـخـرـجـهـ عـنـ الـخـيـرـيـةـ، ثـمـ كـيـفـ يـكـوـنـ ذـلـكـ الـوـجـودـ شـرـاـ فـيـ ذـاـهـ وـمـاهـيـةـ وـالـحـالـ أـنـ كـلـ وـجـودـ مـلـاثـمـ مـاهـيـةـ وـمـسـرـوـلـ عـيـنـهـ الـثـابـتـ؟ـ وـالـذـيـ يـدـلـكـ دـلـالـةـ وـاضـحـةـ عـلـيـهـ أـنـهـ لـوـ كـانـ الـأـلـمـ شـرـوـرـاـ بـالـذـاتــ وـالـذـانـيـ لـاـ يـخـتـلـفـ وـلـاـ يـخـتـلـفــ لـكـانـتـ هـذـهـ فـيـ عـلـمـ اللـهـ تـعـالـيـ أـيـضاـ شـرـوـرـاـ، وـلـاـ سـيـئـاـنـاـ أـنـ عـلـمـهـ تـعـالـيـ بـهـ حـضـورـيـ وـهـوـ عـيـنـ الـمـعـلـومـ، وـحـيـثـ لـاـ يـحـكـمـ عـلـيـهـ بـالـشـرـيـةـ هـنـاكــ لـفـعـالـيـتـهـ وـكـونـ عـلـمـهـ تـعـالـيـ بـهـ حـضـورـيـ وـهـوـ عـيـنـ الـمـعـلـومـ، وـحـيـثـ لـاـ يـحـكـمـ عـلـيـهـ بـالـشـرـيـةـ هـنـاكــ بـأـعـيـانـ الـبـحـثـةــ عـلـمـنـاـ أـنـ شـرـيـةـ الـأـوـجـاعـ فـيـ عـلـمـنـاـ لـيـسـ باـعـتـبـارـ كـوـنـهـ إـدـرـاكـاتـ وـوـجـودـاتـ، بلـ باـعـتـبـارـ الـأـنـفـعـالـاتـ وـالـتـأـثـرـاتـ، وـهـيـ عـدـمـيـاتـ، ثـبـتـ أـنـ الشـرـوـرـ بـالـذـاتـ أـعـدـامـ»ـ.

قوله ﴿كُفَرُوا﴾: «ـكـنـفـرـقـ الـأـتـصـالـ»ـ

يـبـدـوـ أـنـ غـرـقـ الـأـتـصـالـ لـمـاـكـانـ فـيـ مـرـتـبـ الـطـبـيـعـةـ مـنـ مـرـاتـبـ النـفـسـ، لـاـ تـعـلـمـ بـهـ النـفـسـ. إـلـاـ كـمـاـ تـعـلـمـ بـالـأـمـورـ الـخـارـجـةـ عـنـهـاـ، مـنـ الـجـسـمـ وـالـجـسـمـاـتـ، وـذـلـكـ بـالـإـيـصـارـ أـوـ الـلـمـسـ. فـلـاـ مـوـقـعـ لـأـنـ تـعـلـمـ بـهـ عـلـمـاـ حـضـورـيـاـ. فـالـأـوـلـىـ التـمـثـيلـ بـمـثـلـ الـجـهـلـ وـالـعـمـىـ.

العالم، لا بالعلم الحصولي^{١٦} الذي يحضر فيه المعلوم عند العالم بصورة مأخوذة منه، لا بوجوده الخارجي، فليس عند الألم ألمان: تفرق الاتصال مثلاً و الصورة الماحصلة منه، بل حضور ذلك الأمر المنافي هو الألم بعينه؛ فهو وإن كان نحواً من الإدراك، لكنه من أفراد العدم؛ وهو وإن كان نحواً من العدم^{١٧}، لكن له ثبوت على حد ثبوت أعدام الملكات، كالمعنى والقصص وغير ذلك.

و المحاصل أنَّ النفس لكونها صورة الإنسان الأخيرة - التي بحذاء الفصل الأخير^{١٨} - جامدة لجميع كمالات النوع، واجدة لعامة القوى البدنية و غيرها^{١٩}، فتفرق الاتصال، الذي هو آفة واردة على الحالة، تدرك النفس عنده فقدها كمال تلك القوة التي ورددت عليها الآفة في مرتبة النفس الجامدة، لا في مرتبة البدن المادية.

١٦- قوله تعالى: «كتفرق الاتصال و نحوه»
كالجهل و المعنى و

١٧- قوله تعالى: «لا بالعلم الحصولي»

فإنَّ تصور القطع بالعلم الحصولي لا يرجب أبداً، وإنما الموجب له وجдан قطع العضو أو الجهل أو المعنى و نحوها، الذي هو علم حضوري.

١٨- قوله تعالى: «هو و إن كان نحواً من العدم»

دفع دخل حاصله: أنَّ الألم إذا كان عدماً، فكيف يكون معلوماً بالعلم الحضوري، مع أنَّ العلم الحضوري هو حضور الشيء بوجوده عند العالم؟

١٩- قوله تعالى: «التي بحذاء الفصل الأخير»

من قبيل الوصف المشعر بالعلمية. فهو تلويح إلى ما مرت في الفصل السادس من المرحلة الخامسة، من أنَّ الفصل الأخير تمام ماهية النوع، لأنَّ محض الجنس الذي يحصل عليه و يتممه نوعاً، فما أخذ في أحجامه و فصوله الآخر على وجه الإيهام مأخوذ في على وجه التحصيل. فإذا كانت الصورة بحذاء الفصل الأخير، كانت الصورة أيضاً تماماً حقيقة النوع.

٢٠- قوله تعالى: «القوى البدنية و غيرها»
كالعاقلة التي ليس فعلها بالآلية بدنية.

تمَّ إِنَّ الشَّرَ لَمَا كَانَ هُوَ عَدْمُ ذَاتٍ^{٢٠} أَوْ عَدْمُ كِمالٍ ذَاتٍ، كَانَ مِنَ الْوَاجِبِ أَنْ تَكُونَ الذَّاتُ الَّتِي يَصِيبُهَا^{٢١} الْعَدْمُ قَابِلَةً لَهُ؛ كَالْجَوَاهِرُ الْمَادِيَّةُ الَّتِي تَقْبِلُ الْعَدْمَ بِزُوالِ صُورَتِهَا الَّتِي هِيَ عَامٌ فَعْلَيْهَا النَّوْعِيَّةُ، وَأَنْ تَكُونَ الذَّاتُ الَّتِي يَنْعَدِمُ كَمَاهَا بِإِصَابَةِ الشَّرِّ قَابِلَةً لِفَقْدِ الْكِمالِ^{٢٢}، أَيْ أَنْ يَكُونُ الْعَدْمُ عَدْمًا طَارِئًا لَهُ، لَا لَازِمًا لِذَاتِهَا، كَالْأَعْدَامِ وَالنَّقَائِصِ^{٢٣} الْلَّا زَمِنَةً لِلْمَاهِيَّاتِ الْإِمْكَانِيَّةِ، فَإِنَّ هَذَا النَّوْعُ مِنَ الْأَعْدَامِ مِنْتَزِعٌ مِنْ مَرْتَبَةِ الْوَجُودِ وَحْدَهُ^{٢٤}.

٢٠- قوله تعالى: «ثُمَّ إِنَّ الشَّرَ لَمَا كَانَ هُوَ عَدْمُ ذَاتٍ» شروع في إثبات أنّ موطن الشّر هو عالم المادة، أعني الأمر الثالث من الأمور الستة التي يشتمل عليها هذا الفصل.

٢١- قوله تعالى: «يَصِيبُهَا»

هكذا أبتنا، بخلاف ما في النسخ من قوله: «يَصِيبُه».

٢٢- قوله تعالى: «وَأَنْ تَكُونَ الذَّاتُ الَّتِي يَنْعَدِمُ كَمَاهَا بِإِصَابَةِ الشَّرِّ قَابِلَةً لِفَقْدِ الْكِمالِ» لا يخفى: أنّ فقد الكمال أعمّ من أن تكون الذات واجدة له، ثم يصيّبها الشّر فتفقد ما لها من الكمال، ومن أن تكون مستعدة للكمال ويمنع المانع من فعلية ذلك الكمال. وبما ذكرنا يظهر أنّ المراد بالعدم الطاروي مقابل العدم اللازم، بقرينة المقابلة، لا خصوص ما عرض بعد الوجود، كما يوهم المعنى اللغوري للطربيان.

٢٣- قوله تعالى: «كَالْأَعْدَامِ وَالنَّقَائِصِ»

مثال للممنفي.

٢٤- قوله تعالى: «فَإِنَّ هَذَا النَّوْعُ مِنَ الْأَعْدَامِ مِنْتَزِعٌ مِنْ مَرْتَبَةِ الْوَجُودِ وَحْدَهُ» فيه: أنّ عدم كمال الذات، و هو الشّر، أيضًا عدم ملکة، فهو أيضًا على رأيه^{٢٥} مِنْتَزِعٌ مِنْ مَرْتَبَةِ الْوَجُودِ. قال في تتمة الفصل العاشر من المرحلة الثامنة من بداية الحكمـة: «... وَأَنَّا تَقْبِلُ الْعَدْمَ وَالْمَلْكَةَ، فَلِلْعَدْمِ فِيهِ حَظٌّ مِنَ التَّحْقِيقِ، لِكُونِهِ عَدْمٌ صَفَةٌ مِنْ شَأنِ الْمَوْضِعِ أَنْ يَتَصَافَّ بِهَا، فَيَتَنَعَّزُ عَدْمَهَا مِنْهُ. وَهَذَا الْمَقْدَارُ مِنَ الْوَجُودِ الْإِنْتَزَاعِيِّ كَافٍ فِي تَحْقِيقِ النَّسْبَةِ». انتهي. هذا.

و بهذا تبيّن أنَّ عالم التجرد التام لا شرُّ فيه؛ إذ لا سبيل للعدم إلى ذاتها الثابتة بثبات مبدئها^{٢٣}، ولا سبيل لعروض الأعدام المنافية لكمالاتها التي تقضيها وهي موجودة لها في بدء وجودها^{٢٤}.

فجال الشرّ و مداره هو عالم المادة، التي تتنازع فيه الأصداد، وتتنازع فيه مختلف الأسباب، و تجري فيه الحركات الجوهرية و العرضية، التي يلازمها التغيير من ذات

٢٣ ولتكن الحق أنَّ العدم المضاد - و منه عدم الملكة - إنما يتزع من نفس العدم، و ينسب إلى الوجود لمقارنة الوجود للعدم المتنزع عنه.

قوله تعالى: «فإنْ هذَا النَّوْعُ مِنَ الْأَعْدَامِ مُنْتَزِعٌ مِّنْ مَوْرِبَةِ الْوِجُودِ وَحْدَهُ»
ولا يمكن للوجود أن يتبعه حذ و وجوده، فليس له قابلية لكمال أكثر حتى يكون فقدانه شرًّا فالوجود المثالي لا يمكنه أن يتبعه حذ و وجوده و يصير مجرد عقلية، و العقل الثاني لا يمكنه أن يصيّر عقلًا أولاً، و هكذا.

و بعبارة أخرى: لا يكون في هذه الصور ما فرض من الكمال كمالاً لهذا الوجود حتى يكون فقدانه شرًّا له.

و إن شئت فقل: إنَّ الشَّرّ عَدَمُ مُلْكَةِ الْخَيْرِ، فكُلُّمَا لَمْ يَكُنْ لِلْمَوْضُوعِ قَابِلَةٍ لِلْخَيْرِ، لَمْ يَكُنْ فَقْدَانُه لِذلِكَ الْخَيْر شرًّا له.

٢٥- قوله تعالى: «الثابتة بثبات مبدئها»

وصف مشعر بالعلمية، فهو تلويع إلى برهان المسألة، و هو أنَّ المجرد مكتف بالفاعل لا يحتاج إلى شيء آخر، فالفاعل علة تامة له، و هو هنا الواجب بالذات أو مجرد آخر واجب وجوده بوجود الواجب، فلا سبيل للعدم إليه.

٢٦- قوله تعالى: «وَهِيَ مُوْجَدَةٌ لَهَا فِي بَدْءٍ وَجْوَدَهَا»

الراو للحال، و الجملة في محل التعليل لسابقتها؛ فإنَّ الوجه في عدم إمكان عروض العدم لكمالات المجردات الثانية هو أنَّ كمالاتها تلك توجد ككمالها الأول بمجرد علتها الفاعلية، لا تحتاج إلى قوة و استعداد و معدًّا و عدم عروض مانع، فإذا كان الفاعل علة تامة و وجود المعلوم واجب عند وجود العلة التامة، فلا سبيل لعروض العدم لكمالاتها الثانية، حيث لا سبيل للعدم إلى الفاعل الواجب الذي هو علة تامة.

إلى ذات، ومن كمال إلى كمال.

والشرور من لوازم وجود المادة القابلة للصور المختلفة والكمالات المتنوعة المتخالفة؛ غير أنها، كيفما كانت^{٢٧}، مغلوبة للخيرات، حقيقة في جنبها، إذا قيست إليها.

وذلك لأنَّ الأشياء – كما نقل عن المعلم الأول – من حيث الخيرات والشرور النسبية إليها، على خمسة أقسام: إِمَّا خَيْرٌ مُعْضٌ، وَإِمَّا شَرٌّ مُعْضٌ، وَإِمَّا خَيْرٌ مُغَالِبٌ، وَإِمَّا شَرٌّ مُغَالِبٌ، وَإِمَّا مُتَسَاوِيَةٌ بَيْنِ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ.

والموجود من الأقسام الخمسة قسمان، هما:

الأول: الذي هو خير مُعْضٌ، وهو الواجب تعالى، الذي يجب وجوده، وله كل كمال وجودي، وهو كلَّ الكمال، ويلحق به المجردات التامة.

والثالث: الذي خيره غالب؛ فإنَّ العناية الإلهية توجب وجوده، لأنَّ في ترك الخير الكثير شَرًّا كثيراً.

وأَمَّا الأقسام الثلاثة الباقيَة، فالشَّرُّ المُعْضُ هو العَدْمُ المُعْضُ^{٢٨} الذي هو بطلان

٢٧- قوله تعالى: «غَيْرُ أَنَّهَا كَيْفَمَا كَانَتْ»

أي: سواء أكانت عدمية، كما أثبتناه تبعاً لأفلاطون، أم كان بعضها وجودياً، كما يذهب إليه أرسطو.

وذلك لأنَّ المعروف عن أرسطو أنه كان يجوز كون بعض الشرور أمراً وجودية، وما يأتي من المصطف^{٢٩} في آخر الفصل من كونها مقصودة بالتبعد وبالقصد الثاني، وكذلك ما مرَّ منه في الفصل الرابع عشر من قوله: «أَنَّ الشَّرُورَ الْمُوْجُودَةَ فِي الْعَالَمِ عَلَى مَا سَيَّضَحُ لِيَسْتَ إِلَّا أَمْرًا فِيهَا خَيْرٌ كَثِيرٌ وَشَرٌّ قَلِيلٌ». ودخول شَرِّها القليل في الوجود يتبع خيرها الكبير... على أنه سيفضح أيضاً أنَّ الوجود من حيث إنه وجود خير لا غير...» يوْنَد هذا التفسير.

٢٨- قوله تعالى: «فَالشَّرُّ الْمُعْضُ هُوَ الْعَدْمُ الْمُعْضُ»

لابخفي ابتهاء هذا الكلام على انحصر الشر في الأعدام، مع أنه هنا في مقام بيان كيفية دخول

صرف لا سبيل إلى وجوده، وما شرّه غالب و ما خيره و شرّه متساويان تأباهما العناية الإلهية التي نظمت نظام الوجود على أحسن ما يمكن و أتقنه.

و أنت إذا تأملت أيّ جزء من أجزاء الكون، وجدته أنه لو لم يقع على ما وقع عليه، بطل بذلك النظام الكوني، المرتبط بعض أطرافه ببعض، من أصله^{٢٩}؛ وكفى بذلك شرّاً غالباً في تركه خير غالٍ.

و إذ تبيّن أنَّ الشرور القليلة التي تلحق الأشياء من لوازم المخارات الكثيرة التي لها، فالقصد والإرادة تتعلق بالمخارات بالأصل، وبالشرور الالزمة لها بالتابع وبالقصد الثاني.

و من هنا يظهر أنَّ الشرور داخلة في القضاء الإلهي بالقصد الثاني، وإن شئت قلت: بالعرض، نظراً إلى أنَّ الشرور أعدام، لا يتعلق بها قصد بالذات.

﴿الشَّرُّ فِي الْقَضَاءِ الْإِلَهِيِّ وَإِنْ قَلَّتْ بِكُوْنِ بَعْضِ الشَّرِّ وَجُودِيْاً﴾. فكان الأولى أن يأتي بالبيان الذي أتي به في الفصل الثالث من المرحلة الثانية عشرة من بداية الحكمة من قوله: «وَأَنَا الْأَقْسَامُ الْثَّلَاثَةُ الْبَاقِيَّةُ، فَهِيَ غَيْرُ مُوْجَدَةٍ، أَمَّا خَيْرُهُ وَشَرُّهُ مُتَسَاوِيَّانِ، فَإِنَّ فِي إِيجَادِهِ ترجِيحاً بلا مرجِحٍ، وَأَمَّا مَا شَرَّهُ كثِيرٌ وَخَيْرُهُ قَلِيلٌ، فَإِنَّ فِي إِيجَادِهِ ترجِيغٌ المرجوحُ عَلَى الرَّاجِحِ، وَأَمَّا مَا هُوَ شَرٌّ مُحْسَنٌ، فَأَمْرٌ وَاضْعَفُ» انتهى.

ـ ٢٩ـ قوله^{٣٠}: «المرتبط بعض أطرافه ببعض من أصله»

وصف مشعر بالعلية، أي بطل النظام الكوني من أصله، لارتباط أجزائه بعضها ببعض. وقد ذكر في الفصل الرابع عشر قوله: «ارتباط الموجودات بعضها ببعض عرضًا و طولاً، يجعل الجميع واحداً يتقيّد بعض أجزائه ببعض في وجوده. فإذا قطع واحد منها إنما يتم بإفلاسه الكل. فليست الإفلاسة إلا واحدة ينال كل منها ما في وسعه أن يناله». انتهى.

الفصل التاسع عشر

في ترتيب أفعاله وهو نظام الخلقة

قد اتضح بالأبحاث السابقة^١ أنَّ للوجود الإيمكانيَّ - وهو فعله تعالى - اقسامات، منها^٢ انقسامه إلى ماديٍّ و مجرد، و انقسام المجرد إلى مجرد عقليٍّ ومجرد مثاليٍّ، وأشارنا هناك إلى أنَّ عوالم الوجود الكلية ثلاثة^٣:

١- قوله تعالى: **وقد اتضح بالأبحاث السابقة**

راجع الفصل الثالث من المرحلة الحادية عشرة و الفصل السابع عشر من مرحلتنا الحاضرة.

٢- قوله تعالى: **وأنَّ للوجود الإيمكانيَّ وهو فعله تعالى اقسامات منها**

و منها انقسامه إلى خارجيٍّ و ذهنيٍّ.

و منها انقسامه إلى كليٍّ و جزئيٍّ.

و منها انقسامه إلى جوهر و عرض.

و منها انقسامه إلى واحد و كثير.

و منها انقسامه إلى ثابت و متغير.

و مكذا، فإنَّ كثيراً من التفصيمات الجارية في مطلق الوجود، تجري في الوجود الإيمكانيَّ أيضاً.

٣- قوله تعالى: **وأشيرنا هناك إلى أنَّ عوالم الوجود الكلية ثلاثة**

و قد تحصل مثاً مترَّاً في الفصل الثالث من المرحلة الحادية عشرة استدلال على وجود هذه العوالم من طريق العلم الحصولي؛ حيث إنَّ الاحساس يدلُّنا على وجود عالم المادة، والتخيل يكشف عن وجود عالم المثال، والتعقل عن عالم العقل.

كما قد استنيد مما مرتَّ في الفصل السابع عشر من هذه المرحلة استدلال على وجودها من طريق النظم الأحسن، حيث تبيَّن انحصر الموجود الممكِن عقلاً في ثلاثة، وأنَّ مقتضى عنائه تعالى أن يوجد جميع هذه الأقسام على أحسن نظام وأتقنه.

عالم التجدد النام العقلي.

و عالم المثال.

و عالم المادة والماديات.^٤

فالعالم العقلي مجرد تام ذاتاً و فعلاً عن المادة و آثارها.

و عالم المثال مجرد عن المادة دون آثارها^٥، من الأشكال والأبعاد والأوضاع و

غيرها. في هذا العالم أشباح متمثلة^٦ في صفة الأجسام التي في عالم المادة والطبيعة،

٣- قوله تعالى: «عوالم الوجود الكلية»

قد مر في بعض تعاليقنا على الفصل الثالث من المرحلة الحادية عشرة، أن الكلية هنا بمعنى السعة الوجودية. فراجع.

٤- قوله تعالى: «عوالم الوجود الكلية ثلاثة»

و قد مر في الفصل السابع عشر أنها لا رب لها عقلاً. فراجع.

٤- قوله تعالى: «عالم المادة و الماديات»

المادة هي الهيولى، و الماديات هي الصور المنطبعة في المادة - الجسمية و الشوعية - و الأعراض، و التفوس.

ولا يخفى: أنه يطلق كل من عالم المادة و عالم الماديات و يراد به عالم المادة و الماديات؛ فهما من قبيل الفقر و المسكين، إذا اجتمعا افترقا وإذا افترقا اجتمعا.

٥- قوله تعالى: «دون آثارها»

أي: دون جميع آثارها، بخلاف عالم العقل؛ فإن عالم العقل مجرد عن جميع آثار المادة، و أمّا عالم المثال، فهو وإن كان مجردًا عن القوة و الاستعداد و التغيير و الحركة، إلا أنه مشتمل على بعض آثار المادة من الشكل و الوضع و المقدار و غيرها.

«آثارها» جمع مضاد ظاهر في العموم؛ إلا أن وقوعه في سياق النفي يوجب تعلق النفي بعمومه؛ فهو نفي العموم لا عموم النفي.

٦- قوله تعالى: «أشباح متمثلة»

في نظام شبيه بنظامها الذي في عالم المادة. وإنما الفرق بينه وبين النظام المادي أن تعقب بعض المثاليات لبعض، بالترتيب الوجودي، لا بتغير صورة أو حال إلى صورة أو حال أخرى^٧ بالخروج من القوة إلى الفعل بالحركة، كما هو الحال في عالم المادة. فحال الصور المثالية، في ما ذكرناه من ترتيب بعضها على بعض، حال صورة الحركة والتغير في الخيال، والعلم مجرد مطلقاً، فالمتخيل من الحركة علم بالحركة، لا حركة في العلم، وعلم بالتغيير، لا تغير في العلم.

و عالم المادة لا يخلو ما فيه من الموجودات من تعلق ما بالمادة^٨ و تستوعبه الحركة والتغير، جوهرية كانت أو عرضية.
و إذ كان الوجود بحقيقة الأصيلة حقيقة مشككة ذات مراتب مختلفة في الشدة و

٧- **الستّع:** ما بدا لك شخصه غير جليٍ من بعد. و شبح الشيء: ظله و خياله. كذا في المعجم الوسيط.

و سمي عالم المثال عالم الأشباح لكون موجوداتها ذات مقدار و شكل من دون أن تكون لها مادة، فهي كأظلال لما في عالم المادة من الأجسام. و من هنا سمي عالم الأظللة أيضاً.

٨- قوله تعالى: «بتغير صورة أو حال إلى صورة أو حال أخرى»
الفرق بين الصورة والحال - بعد اشتراكهما في أن كلاً منها موجود ناعٌت موجود لغيره - أن الأوزل جوهر و الثاني عرض.

ـ قوله تعالى: «لا يخلو ما فيه من الموجودات من تعلق ما بالمادة»
فإنما لانخلو عن أحد أقسام أربعة:
ـ الهمولي و هي نفس المادة.

ـ الصور المنطبعة، وهي الصورة الجسمية و الصور النوعية المنطبعة في المادة.

ـ الأعراض، آثار الصور النوعية، وهي حالة في المادة.

ـ التفوس، وهي جواهر مجردة ذاتاً متعلقة بالمادة فعلاً.

قوله تعالى: «لا يخلو ما فيه»
هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «فيها».

الضعف والشرف والخسنة، ت تقوم كل مرتبة منها بما فرقها، و تتوقف عليها بقوتها^٩، يستنتج من ذلك:

أولاً: أن العوالم الثلاثة مترتبة وجوداً بالسبق واللحوق، فعالما العقل قبل عالم المثال، و عالم المثال قبل عالم المادة، وجوداً. و ذلك لأن الفعلية الحضرة التي لا تشوبها قوّة ولا يغالطها استعداد أقوى وأشدّ وجوداً مما هو بالقوّة عضواً، كالمهبل الأولى، أو تشويه القوّة و يغالطه الاستعداد، كالطبائع الماديّة؛ فعالما العقل و المثال يسبقان عالم المادة.

ثُمَّ العقل المفارق أقل حدوداً وأوسع وجوداً وأبسط ذاتاً من المثال، الذي تصاحبه آثار المادة^{١٠} و إن خلا عن المادة، و من المعلوم أن الوجود كلما كان أقل حدوداً وأوسع وأبسط، كانت مرتبته من حقيقة الوجود المشككة أقدم و أسبق و أعلى، و من أعلى المراتب التي هي ميدء الكل أقرب؛ فعالما العقل أقدم و أسبق وجوداً من عالم المثال.

و ثانياً: أن الترتيب المذكور بين العوالم الثلاثة ترتيب على^{١١}، ل مكان السبق و

٩- قوله تعالى: «تتوقف عليها بقوتها»

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «يتوقف».

١٠- قوله تعالى: «أبسط ذاتاً من المثال الذي تصاحبه آثار المادة»

لعدم محدوديته إلا بعاهة جوهرية، بخلاف عالم المثال، المحدود مع ذلك بحدود هي ماهيات عرضية، كالشكل والوضع والمقدار وغيرها.

قوله تعالى: «المثال الذي تصاحبه آثار المادة»

أي: آثار من المادة، كما مر.

١١- قوله تعالى: «ترتيب على»

لابخفي عليك: أن السبق و اللحوق المذكورين في الأمر الأول - و هما السبق و اللحوق بالشرف والخسنة - لا يفيدان بمجرد هما العلية و المعلولة، لعدم دلالة العام على الخاص، ولكن لله

التوقف الذي بينها^{١٢}، فعالٌ العقل علَّة لعالم المثال، و عالم المثال علَّة مفيضة لعالم المادة^{١٣}.

و ثالثاً: أنَّ العوالم الثلاثة متطابقة متوافقة تماماً بما يليق بكلِّ منها وجوداً^{١٤}؛ و ذلك لما تقدَّم^{١٥} أنَّ كلَّ علَّة مشتملة على كمال معلوها بنحو أعلى وأشرف؛ في عالم المثال نظام مثاليٍ يضاهي نظام عالم المادة و هو أشرف منه، و في عالم العقل ما يطابق

ثُبٌت العلَّة بضميمة ما سبيَّته في الفصل التالي، من عدم صدور الكثير عن الواحد، و انحصار النوع المجرد في فرد.

١٢- قوله^{١٦}: «المكان السبق والتوقف الذي بينها»

فإنَّ الأحسن من مراتب التشكيك لا يتحقق ما لم يتحقق الأشرف منها. وإن شئت فقل: إنَّ السنخية بين العلَّة و المعلول تقتضي كون كلَّ مرتبة معلولة لسابقتها و علَّة للاحقتها.

١٣- قوله^{١٧}: «و عالم المثال علَّة مفيضة لعالم المادة»

على مبني الجمهور القائلين بأنَّ كلَّ مرتبة من مراتب التشكيك علَّة موجودة للاحقتها، كما أنها معلولة لسابقتها.

و أمَّا في النظر الدقيق، فلا مفيض غيره تعالى؛ و ما يسمى فاعلاً غيره تعالى إنما هو فاعل بمعنى «ما به الوجود»، لا بمعنى «ما منه الوجود».

١٤- قوله^{١٨}: «بما يليق بكلِّ منها وجوداً»

فانظر إلى المعاني الموجودة في الذهن، كيف تنزل في الأصوات و تصير كلمات و ألفاظ تدلُّ عليها. فالالفاظ و العبارات التي يتكلَّم بها المتكلَّم هي نفس المعاني و المفاهيم الموجودة في ذهنه، و المعاني مجردَة ثابتة، و الألفاظ مادَّية متغيرة سَيَّالة الوجود. فكذلك الوجود الماديُّ لزبد مثلاً هو نفس وجوده المثالي في كمالاته و أوصافه، و لكن لوجود كلِّ منها ما يخصه من الأحكام و الصفات. و هكذا القياس في وجوده المثالي بالنسبة إلى وجوده العقلي. و قد مرَّ آنفًا أنَّ تعقب بعض المثاليات لبعض بالترتُّب الوجودي بينها، لا بالتغيير.

١٥- قوله^{١٩}: «لما تقدَّم»

في الفصل التاسع من المرحلة الثامنة.

نظام المثال، لكنه موجود بنحو أبسط وأشرف وأجل منه، ويطابقه النظام الرباني الذي في العلم الربوبي^{١٦}.

و رابعاً: أنه ما من موجود ممكن، مادي أو مجرد، علوي أو سفلي، إلا هو آية للواجب تعالي من جميع الوجوه^{١٧}، يحكي بما عنده من الكمال الوجودي كمال الواجب تعالي.

١٦- قوله تعالى: «النظام الرباني الذي في العلم الربوبي»

و علمه تعالي عين ذاته، و ذاته تعالي - لكونها علة لجميع ماسواها - واجدة لكل وجود و كمال وجودي، فلا كمال وجودي في تفاصيل الخلقة بنظامها الوجودي إلا و هي واجدة له بنحو أعلى و أشرف، غير متميزة بعضاها عن بعض، لمكان الصرافة و البساطة، كما قد مر في الفصل الحادي عشر.

و من هنا عبرنا في الفصل السابع عشر بالعالم الربوبي بدل العلم الربوبي.

١٧- قوله تعالى: «مو آية للواجب تعالي من جميع الوجوه»

قوله تعالى: «من جميع الوجوه» حال من قوله: «هو». يعني: أن كل ممكن فهو من جميع وجوده آية للواجب، إذ لا وجده له إلا و هو معلول للواجب، فيكون حاكياً بوجوده و كماله كمال علته و وجوده.

ولو جعل حالاً من الواجب لفسد المعنى: لصيروحة المعنى على ذلك أن كل ممكن فهو آية لجميع وجوه الواجب. هيهات! أين الشرى من الشرى؟!

الفصل العشرون

في العالم العقلي و نظامه
وكيفية حصول الكثرة فيه

قد تحقق في مباحث العلة و المعلول أنَّ الواحد لا يصدر عنه إلَّا الواحد! . ولما كان الواجب تعالى واحداً بسيطاً من كلّ وجه - لا يتسرّب إليه جهة كثرة، لا عقلية ولا خارجية٢ - واحداً لكلّ كمال وجوديٍ وجданاً تفصيلياً في عين الإجمال، لا يفيض إلَّا وجوداً واحداً بسيطاً، له كمال وجودي٢ - لمكان المساحة بين العلة و

١- قوله تعالى: «قد تتحقق في مباحث العلة و المعلول أنَّ الواحد لا يصدر عنه إلَّا الواحد»
لا يخفى عليك: ابتناء جميع ما في هذا الفصل على التسليم بالعلية و الإيجاد للموجودات الممكنة. وأمّا على ما ذهب إليه صدرالمتألهين^٣ - وهو الحقّ - من أنَّه لا مفيض إلَّا الله تعالى و أنَّ كلَّ ما في الوجود من فيضه المباشر، فإنما أنْ ينكر قاعدة الواحد - و هو الحقّ - أو يقال، كما ذهب إليه صدرالمتألهين^٣ أيضاً: إنَّ الفيض واحد، كما أنَّ المفيض واحد، وأنَّ الفيض غير متباين . رابط، كما أنَّ المفيض غير متباين مستقلّ.

قوله تعالى: «قد تتحقق في مباحث العلة و المعلول»
في الفصل الرابع من المرحلة الثامنة.

٢- قوله تعالى: «لا يتسرّب إليه جهة كثرة، لا عقلية ولا خارجية»
الكثرة العقلية هي التركب من المادة و الصورة العقلتين، أو من الجنس و القصل، أو من الماهية و الوجود، أو من الوجود و العدم، أو من الأجزاء المقدارية.
و الكثرة الخارجية هي التركب من المادة و الصورة الخارجيتين، أو التعدد بأن يكون هناك واجبان أو أكثر.

٣- قوله تعالى: «له كمال وجودي»

المعلول^٤ - له الفعلية التامة من كل جهة و التزه عن القوّة والاستعداد؛ غير أنه وجود ظلّي للوجود الواجبي، فغير إليه، متقوّم به، غير مستقل دونه؛ فيلزم منه النقص الذائي، والحدودية الإمكانية التي تعيّن بها مرتبته في الوجود^٥؛ و يلزمها الماهية الإمكانية. و الموجود الذي هذه صفتة^٦، عقل مجرّد ذاتاً و فعلاً متأخر الوجود عن الواجب تعالى، من غير واسطة، متقدّم في مرتبة الوجود على سائر المراتب الوجودية. ثم إن الماهية لا تتكثّر أفرادها إلا بمقارنة المادة^٧. و الوجه فيه أن الكثرة، إنما أن

من غير أن يكون له كمال الكمال. بخلاف الواجب تعالى، حيث إن له كمال وجودي و كمال الكمال. و ذلك لأنّه تعالى واجد لكل كمال بنحو الصرافة و من دون أن يكون له حد؛ فإن كمال عين وجوده، و ليس لوجوده حد، بخلاف المعلول؛ فإن وجوده محدود، و يلزم منه كون كمالاته أيضاً محدودة، و إن كان واجداً لجميع الكمالات.

فالعقل الأول واجد للحياة و القدرة و العلم و كمال وجودي، و لكن على قدر ما يمكن للمعلول أن يكون واجداً له.

و قد ورد في ماروبي عن المعصومين عليهم الصلاة و السلام أن «أول ما خلق الله العقل»، وأن «أول ما خلق الله نور نبينا صلوات الله عليه و آله». و قد جاء في الترقيق الوارد من الناحية المقدسة: «لا فرق بينك وبينها إلا أنهم عبادك و خلقك».

٤- قوله **﴿لِمَكَانِ الْمَسَانِحَةِ بَيْنِ الْعَلَةِ وَالْمَعْلُولِ﴾**

تلك المسانحة التي قد مرّ في الفصل الرابع من المرحلة الثامنة أنها هي الدليل و الأساس لقاعدة الواحد.

٥- قوله **﴿وَمَرْتَبَتِهِ فِي الْوِجُودِ﴾**

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «مرتبتها في الوجود».

٦- قوله **﴿وَهَذِهِ صَفَّتِهِ﴾**

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «هذه صفتها».

٧- قوله **﴿وَثُمَّ إِنَّ الْمَاهِيَّةَ لَا تَكْثُرُ أَفْرَادَهَا إِلَّا بِمَقَارِنَةِ الْمَادَّةِ﴾**

تكون عين الماهية^٨، أو جزئها، أو خارجة منها لازمة لها، أو خارجة منها مفارقة لها. وعلى التقادير الثلاثة الأولى لا يوجد للماهية فرد، إذ كلما وجد فرد لها، كان من الواجب أن يكون كثيراً، وكل كثير مؤلف من آحاد، والواحد منها وجوب أن يكون كثيراً، لكونه مصداقاً للماهية، وهذا الكثير أيضاً مؤلف من آحاد، وهم جرأ، فيتسلسل ولا ينتهي إلى واحد، فلا يتحقق كثير، فلا يوجد للماهية فرد. فن الواجب أن تكون الكثرة الأفرادية أمراً خارجاً من الماهية، مفارقاً لها؛ ولحق المفارق يحتاج إلى مادة^٩؛ فكل ماهية كثيرة الأفراد فهي مادية، وينعكس

٨- هذه الفقرة متتمة لسابقتها، و مقدمة لما يتبعها من بيان كيفية حصول الكثرة في عالم العقل.

أما كونها متتمة لسابقتها، فلأن قاعدة «الواحد» لم تكن تثبت إلا أن العلة الواحدة لا يصدر عنها إلا سinx واحد - لا شخص واحد - من المعلوم، وهو أعم من أن يكون ذلك المعلوم كثيراً بالشخص أو واحداً، تتمتها بالبرهان على أن العقل المجرد لا يمكن أن يتحقق تكثيراً أفرادياً، ولذا استنتج من هذه الفقرة قوله: «تبين أن الصادر الأول الذي يصدر من الواجب عقل واحد...»، وأن كونها مقدمة للاحقتها، فلأنها تبين أن الكثرة الموجودة في عالم العقل لا يمكن أن تكون كثرة أفرادية، بل إنما هي كثرة نوعية، سواء كانت طرلية أم عرضية.

٩- قوله عليه السلام: «أن الكثرة إنما أن تكون عين الماهية»

قد مر في بعض تعاليقنا على الفصل السابع من المرحلة الخامسة أن المراد هو أن الكثرة إنما أن تكون باقتضاء من تمام الماهية أو جزئها... بدليل تصريحه في تعليقه على الأسفار ج ٤، ص ٦٣ بذلك. فراجع.

١٠- قوله عليه السلام: «كان من الواجب أن يكون كثيراً»

لأن الماهية - وهي الكلية الطبيعية - موجودة بوجود فرد لها، فإذا كانت الماهية تتسلم الكثرة - لاقتضائها بذاتها أو بجزء ذاتها أو بلازم ذاتها الكثرة - لم ينفك الفرد عن الكثرة.

١٠- قوله عليه السلام: «الحق المفارق يحتاج إلى مادة»

عكس النقيض إلى أن كلّ ماهية غير ماديّة - وهي المجردة وجوداً - لا تكتُر تكتراً أفرادياً، أي إن كل مجرد فنوعه منحصر في فرد، وهو المطلوب.

نعم: يمكن الكثرة الأفرادية في العقل المجرد^{١١} فيها لو استكملت أفراد من نوع مادي - كالإنسان^{١٢} - بالسلوك الذاتي و المحركة الجوهرية من نشأة المادة و الإمكان^{١٣} إلى نشأة التجرد و الفعلية الصرف، فتستصحب التميّز الفردي الذي كان

لأنه يتوقف على استعداد الماهية لذلك، و لا استعداد إلا في المادة، لأنّ العامل للاستعداد إنما هي المادة فقط.

١١- قوله تعالى: «نعم يمكن الكثرة الأفرادية في العقل المجرد» دفع دخل حاصله: أنه لو استفعت الكثرة الأفرادية في الأنواع المجردة، فما تقولون في أفراد الإنسان بعد انتقالهم بالموت إلى عالم المثال و العقل، فإنّها أفراد لنوع واحد و هي مجردة عن المادة. هذا.

ولا يخفى عليك: أنّ هذا الإشكال إنما يتمثّل على القول بكون الإنسان ماهية نوعية، كما هو المشهور. و إنما على كونه جنساً تدرج تحته أنواع - حيث إنّ أفراد الإنسان تختلف في بدء تكوينها من جهة الاستعداد و القابلية و الملకات، فإن الشروط الموجدة في غذاء الوالدين وأبدانهما و ما كانوا ينويان من النبات و ما حصلوا عليه من الأخلاق و الملకات، بل الظروف الموجدة للأجداد و أجداد الأجداد، كلّها مؤثرة في قابليتها و استعدادها. و أيضاً النبات و الأعمال و الملకات الحاصلة منها بعد ورودها الدنيا كلّها مؤثرة في بناء جوهر الإنسان و ذاته. قال أمير المؤمنين صلوات الله و سلامه عليه: «الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة». فلا موقع لهذا الإعصار حتى يحتاج إلى حلّ و دفعه.

١٢- قوله تعالى: «كالإنسان» و كالجن.

١٣- قوله تعالى: «من نشأة المادة والإمكان»

أي: الإمكان الاستعدادي، الذي هو نفس الاستعداد و غيره اعتباراً؛ فإنه إذا نسب إلى المستعد، سُمي استعداداً؛ وإذا نسب إلى المستعد له، سُمي إمكاناً استعدادياً.

١٤- عند كونها في أول وجودها في نشأة المادة والقوة.^{١٥}
فتبيّن أنَّ الصادر الأول الذي يصدر من الواجب تعالى، عقل واحد، هو أشرف موجود ممكِن، وأنَّه نوع منحصر في فرد. وإذا كان أشرف وأقدم في الوجود، فهو علة لما دونه، وواسطة في الإيجاد. وأنَّ فيه أكثر من جهة واحدة تصحّح صدور الكثير منه^{١٦}؛ لكنَّ الجهات الكثيرة التي فيه لا تبلغ حدًّا يصحّ به صدور ما دون النشأة العقلية^{١٧} بما فيه من الكثرة البالغة؛ فن الواجب أن يتربّص صدور السقوف نزوًّا إلى حد يحصل فيه من الجهات عدد يكاد في الكثرة التي في النشأة التي بعد العقل.
وتنصُّر هذه الكثرة على أحد وجهين: إما طولاً وإما عرضاً.^{١٨}

١٤- قوله تعالى: «فَتَسْتَصْبِحُ التَّمَيْزُ الْفَرْدَى الَّذِي كَانَ لَهَا»
فإنَّ حصول ذلك التمييز وحدوده وإن كان متوفقاً على الاستعداد، إلا أنَّ بقاءه لا يترافق عليه.
كيف والاستعداد يبطل بتحقق الفعلية المستعد لها؟!
قوله تعالى: «فَتَسْتَصْبِحُ»

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «فيستصبح».

١٥- قوله تعالى: «كَوْنُهَا فِي أُولَى وُجُودَهَا فِي نَشَأَةِ الْمَادَةِ وَالْقُوَّةِ»
لا يخفى عليك: أنَّ المراد من أول وجودها هنا جميع مذَّة وجودها في عالم المادة باعتبار كون عالم المادة أول نشأة تكون فيها. وذلك لأنَّ اكتساب الصفات والملكات ممكِن في جميع أيام عمرها في ذلك العالم.

١٦- قوله تعالى: «تَصْحَحُ صُدُورَ الْكَثِيرِ مِنْهُ»

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «تصح».

١٧- قوله تعالى: «صُدُورَ مَا دُونَ النَّشَأَةِ الْعُقْلِيَّةِ»

عتبره بما دون النشأة العقلية حتى يقبل الانطباق على مذهب المثاء المنكر لعالم المثال وعلى مذهب غيرهم الذين يعتقدون بوجود عالم المثال، ومهكذا في ما يأتي.

١٨- قوله تعالى: «وَتَنَصُّرُ هَذِهِ الْكَثِيرَةَ عَلَى أَحَدِ وَجْهَيْنِ إِمَّا طَوْلًا وَإِمَّا عِرْضًا»

فالاول، وهو حصول الكثرة طولاً، أن يوجد عقل ثم عقل و هكذا؛ وكلما وجد عقل زادت جهة أو جهات، حتى ينتهي إلى عقل تتحقق به جهات من الكثرة تفي^{١٩} بتصور الشأة التي بعد نشأة العقل. فهناك أنواع متباعدة من المقول، كل منها منحصر في فرد؛ وهي مرتبة نزولاً، كلّ عالٍ أشدّ وأشرف مما هو بعده، وعلة فاعلة تامة الفاعلية له؛ لما أنّ إمكانه الذاتي كافٍ في صدوره^{٢٠}. و آخر هذه المقول علة فاعلة للنشأة التي بعد نشأة العقل. وهذا الوجه هو الذي يميل إليه المشاؤون^{٢١}

٣٦ اسم الإشارة يشير إلى مشار إليه مذكور حكمًا، للفظاً ولا معنى. حيث إنّه بعد ما أثبتت في الفقرة السابقة امتناع الكثرة الأفرادية في المفارق، فهم منه أنّ الكثرة المتصرّفة فيه إنما هي الكثرة النوعية. فالمشار إليه هي الكثرة النوعية.

يدلّ على ذلك قوله في الفصل العاشر من المرحلة الثانية عشرة من بداية الحكمة في هذا المقام:

«ثم إنّه، لما استحالـت الكثرة الأفرادية في العقل المفارق، فلو كانت فيه كثرة، فهي الكثرة النوعية، لأنّ توجـدـ منه أنواع متباعدة، كلّ نوع منها منحصر في فرد. و يتصرّـفـ ذلك على أحد وجهـينـ: إما طولاً، وإما عرضاً. و الكثرة طولاً: أن يوجدـ هناكـ عـقـلـ ثم عـقـلـ إلى عدد معـيـنـ، كلـ سابقـ منهاـ عـلـةـ فـاعـلـةـ لـلـاحـقـهـ مـبـاـيـنـ لـهـ نـوـعـاـ. وـ الكـثـرـةـ عـرـضـاـ: أـنـ تـوـجـدـ هـنـاكـ أـنـوـاعـ كـثـيرـةـ مـتـبـاعـيـنـ، ليسـ بـعـضـهاـ عـلـةـ لـبـعـضـ وـ لـمـعـلـوـلاـ، وـ هيـ جـمـيـعـاـ مـعـلـوـلاـتـ عـقـلـ وـاحـدـ فـوقـهـ». انتهى.

قوله^{٢٢}: «على أحد وجهـينـ، إما طولاً وإما عرضاً، على سبيل منع الخلـوـ.

١٩ تقوله^{٢٣}: «تفـيـ»

هـذـاـ هـوـ الصـحـيـحـ، بـخـلـافـ مـاـ فـيـ النـسـخـ مـنـ قـوـلـهـ: «يفـيـ».

٢٠ قولـهـ^{٢٤}: «لـمـاـ أـنـ إـمـكـانـهـ الذـاتـيـ كـافـ فيـ صـدـورـهـ» تعـلـيلـ لـكـونـ الفـاعـلـ عـلـةـ تـامـةـ.

٢١ تـوـلـهـ^{٢٥}: «هـذـاـ الـوـجـهـ هـوـ الـذـيـ يـمـيـلـ إـلـيـهـ المـشـاؤـونـ»

طلا يعني: أن انحصار كثرة العقول في الكثرة الطولية هو الذي... و ذلك لأن الكثرة الطولية مما يعتقد بها الإشرافيون أيضاً، كما يدل على ذلك الفقرة الآتية من كلامه، وإنما الفرق بين الطائفتين في إثبات المقول العرضية و عدمه.

قوله **﴿هو الذي يميل إليه المسؤولون﴾**

حاصل مذهبهم على ما يستفاد من الفصلين الرابع و الخامس من المقالة التاسعة من إلهايات الشفاء و مثله النجاة، ص ٤٦٩:

أ - أن الواجب تعالى لكونه واحداً بسيطاً، وليس ذاته كثيرة لا يصدر منه إلا واحد هو وجود العقل الأول.

ب - ولكن يلزم ذاته كثيرة هي: تعلقه للواجب تعالى، و تعلقه وجوب وجوده الحاصل له من الله تعالى، و تعلقه إمكان وجوده في ذاته.

ج - ليس الجهات هذه مطلولة له تعالى؛ لأن إمكانه ثابت له بذاته لا يحتاج إلى سبب، و تعلقه الواجب تعالى و تعلقه ذاته لازمان لوجوب وجوده الحاصل له من الله تعالى.

د - الكثرة المذكورة توجب إمكان صدور المعلومات الكثيرة من العقل الأول.

ه - فبتعلقه الواجب تعالى يصدر منه وجود العقل الثاني، و بتعلقه وجوب ذاته بالواجب يصدر منه وجود صورة الفلک الأقصى، وهي نفسه، و بتعلقه إمكان ذاته يصدر منه جرم الفلک الأقصى، و هكذا إلى العقل التاسع الذي يصدر منه العقل العاشر - العقل الفعال - و فلك القمر بنفسه و جرمها.

و - لا يجب أن يذهب الأمر إلى غير النهاية حتى يكون تحت كل مفارق مفارق؛ لأنهم يقولون إن ثبت هناك كثرة كانت مستندة إلى الجهات المذكورة، و لا ينبع، حتى يلزم أن توجد مثل الكثرة المذكورة عن كل عقل.

ز - والأجسام العنصرية لما كانت كائنة فاسدة لم يجز أن يكون العقل وحده سبباً لوجودها.

ح - فما به الاتفاق في الأجسام و هي المادة ترجمد بياعنة من الحركة المستديرة التي في الأفلاك التي هي ما به اتفاقها، و ما به الاختلاف فيها و هي الصور المختلفة ترجمد بياعنة من

في ما صوروه من العقول المشرفة، ونسبوا إلى آخرها المسئى عندهم بالعقل الفعال^{٢٢} إيجاد عالم الطبيعة.

و الثاني، وهو حصول الكثرة عرضاً، بأن تنتهي العقول الطولية إلى عقول عرضية، لا علية ولا معلولة بينها^{٢٣}، هي بحداء الأنواع المادّية، يدبر كلّ منها ما بحدائه من النوع المادّي، وبها توجد الأنواع التي في عالم الطبيعة وينتظم نظامه، وتسمى هذه العقول أرباب الأنواع^{٢٤} والمثل الأفلاطونية^{٢٥}.

٦٨ اختلاف أحوال الأفلак.

٦٩ ط - والمخصص لحدوث صورة خاصة في المادة هي المعدّات التي تهيّئها لتلك الصورة.

٦٧- قوله تعالى: «المسئى عندهم بالعقل الفعال»

و قد ذكروا في وجه تسميته بالعقل الفعال تارة أنه سمي بذلك لكونه مفياً لموجودات عالم المادة مخرجاً لها من القوة إلى الفعل، وأخرى أنه سمي بذلك لكونه مخرجاً للعقل الإنسانية من القوة إلى الفعل يafaخنة صورة بعد صورة، وسميت العقول الإنسانية بالعقل المتنقلة لذلك.

٦٩- قوله تعالى: «وَبِأَنْ تُنْتَهِي الْعُقُولُ الطُّولِيَّةُ إِلَى عُقُولٍ عَرْضِيَّةٍ، لَا عُلَيَّةٍ وَلَا مُعَلَّوَةٍ بَيْنَهَا»
و لا يفرق في ذلك بين أن يكون في كل مرتبة من مراتب العقول الطولية عقل واحد أو عقول متكررة عرضية.

قوله تعالى: «إِلَى عُقُولٍ عَرْضِيَّةٍ، لَا عُلَيَّةٍ وَلَا مُعَلَّوَةٍ بَيْنَهَا»

قوله: «لَا عُلَيَّةٍ وَلَا مُعَلَّوَةٍ بَيْنَهَا» وصف توسيحي للعقل العرضية، فهو بمنزلة التعريف لها، حيث إن العقول العرضية هي التي لاعية ولامعلولة بينها.

ثم لا يخفى عليك: أنه لا ينافي كونها عقولاً عرضية تفاوتها بالشدة و الضعف، فمن الممكن أن يكون بعضها أشرف وأشد وجوداً من بعض، كرب نوع الإنسان بالنسبة إلى ربت نوع الزماد، فالاختلاف بالشدة و الضعف أعمّ من الطولية.

٦٩- قوله تعالى: «تُسَمَّى هَذِهِ الْعُقُولُ أَرْبَابُ الْأَنْوَاعِ»

٦٤ كل منها فرد مجرد لنوع من الأنواع المادوية، وأجد لجميع الكمالات الممكنة لذلك النوع، يعني بأمر أفراده المادوية، ويدبرها، ويخرجها من القوة إلى الفعل. كما يصرخ بذلك بقوله: «و هو فرد من النوع مجرد في أول وجوده...»

قال في الفصل الثاني عشر من المرحلة الثانية عشرة من بداية الحكم: «و قد اختلفت أقوال المثبتين في حقيقتها؛ وأصح الأقوال فيها - على ما قبل - هو أن لكل نوع من هذه الأنواع المادوية فرداً مجرداً في أول الوجود، وأجداً بالفعل جميع الكمالات الممكنة لذلك النوع، يعني بأفراده المادوية، فيدبرها بواسطة صوره التوعية، فيخرجها من القوة إلى الفعل بتحررها حركة جوهرية بما يتبعها من الحركات العرضية». ٢٥٣ قوله **﴿المثل الأفلاطونية﴾**:

قال الحكيم السبزواري في شرحه على غرب الفرائد: «إثما سُمِّيت تلك العقول المتکافئة مثلاً، لكونها أمثلاً لما دونها ومثالات وآيات لما فوقها، لأنها صور أسمائه تعالى وحكايات صفاته، أو لكونها أمثلاً للإشارات العقلية التي في سلسلة القوادر الأعلىن، إذ قد علمت أن الإشراق العقلي يحصل منه مثله، كما أن إشراق العقل يجعل النفس مثله. وإنما نسبت إلى أفلاطون، لأن أفلاطون وأستاذه سقراط كانوا يُفْرطان في هذا الرأي، كما في الشفاعة». انتهى.

و قال القطب الشيرازي في شرح حكمة الإشراق ص ٢٥١: «و إنما سُمِّيت بها نظراً إلى أنَّ من شأن المثال أن يكون أخفى من المثل، وهي أخفى من الصور الهيولاتية بالنسبة إليها. ولو نظر إلى أنَّ من شأن المثال أن يكون أضعف من الممثل... كانت الصور التوعية المنطبعة أمثلة للصور التورعية». انتهى.

قوله **﴿المثل الأفلاطونية﴾**،

المثال الأفلاطوني فرد من النوع، مجرد في أول وجوده، له فعلية في جميع الكمالات الممكنة للنوع، موحد لسائر الأفراد و مخرج لها من القوة إلى الفعل مدبر لها. فالحق - تبعاً لما صرَّح به صدر المتألهين **﴿في الفصل التاسع من مباحث الماهية من الأسفار﴾** - أنه أخص من رب

و هذا الوجه هو الذي يميل إليه الإشراقيون، و ذهب إليه شيخ الإشراق، و اختاره صدر المتألهين^{٤٦}، واستدلّ عليه بوجهه^{٤٧}:
أحدها: أن القوى النباتية من الغاذية والنامية والمولدة أعراض^{٤٨} حالة في

٤٦ النوع والعقل العرضية. إذ لا يشترط في رب النوع أن يكون مساوياً في الماهية لأصنامه، أي لأنواره المادية التي تكون تحت ربوبيته، وكذا في العقول العرضية.
٤٧ قوله^{٤٩}: «استدلّ عليه بوجهه»

يتحمل كونه مبيناً للمفهول وللفاعل. وعلى الثاني فالفاعل ضمير يرجع إلى شيخ الإشراق؛ فإن الوجه الأول ما أقامه في المطاراتات والآخرين أقامهما في حكمة الإشراق. ولا يخفى: أن الاحتمال الأول أولى لاستلزم الاحتمال الثاني وقوع الفصل بين الضمير وبين مرجميه بالأجنبي.
٤٨ قوله^{٥٠}: «أن القوى النباتية والغاذية والنامية والمولدة أعراض»

قال في الأسفار^{٥١}، ص ٥٣ في هذا المقام حكاية عن المطاراتات:
«إن القوى النباتية، من الغاذية والنامية والمولدة، أعراض. أمّا على رأي الأوائل، فلحلولها في محلّ كيف كان. وأمّا على رأي المتأخرین، فلحلولها في محلّ يستغني عنها، لأنّ صور العناصركافية في تقويم وجود الهيولي - وإنّما صبح وجود العناصر والمستخرجات العنصرية - و إذا كانت الصور كافية في تقويم الهيولي، لزم أن تكون القوى الثلاث المذكورة أعراض». انتهى.
ولكن ردّ الحكم السبزواري^{٥٢} على كونها أعراضاً على رأي المتأخرین، حيث قال في تعلقة له على هذا الكلام:

«فيه نظر لأنّ تقدّمها في الوجود بدون القوى لا يوجب العرضية، لجواز الاحتياج في التنّع، وعرض هو الحال في المحل المستغنّي في الوجود والتوعية جميّعاً عن ذلك الحال، و لذا قال المسؤولون بجواهرية الصور التوعية. يرشدك إلى ما ذكرناه قول الشيخ في الهيّات الشفاء: الموجود على قسمين: أحدهما موجود في شيء آخر - ذلك الشيء الآخر متحصل القوام والتنّع وجوداً - لا كوجود جزء منه، من غير أن يصح مقارنته بذلك الشيء، وهو موجود في موضوع، والثاني الموجود من غير أن يكون في شيء من الأشياء بهذه الصفة، فلا يكون في موضوع البتة، و هو الجوهر». انتهى.

جسم موضوعها، متغيرة بتغيره، متحللة بتحللها^{٢٨}، فاقدة للعلم والإدراك، فمن الحال أن تكون هي المبادئ^{٢٩} الموجودة لهذه التراكيب العجيبة التي لموضوعاتها و

٢٨- قوله تعالى: «متغيرة بتغيره متحللة بتحللها»

قال في الأسفارج ٢، ص ٥٣ في هذا المقام، حكاية عن المطارحات: «وإذا كانت هذه القوى أعراضًا، فالحاصل لها إثنا الروح البخاري أو الأعضاء. فإن كان هو الروح الذي هو دائم التحلل والتبديل، فتبدل القوى الحالة بتبدل معهاها. وإن كان الأعضاء، و ما من عضو منها إلا و للحرارة - سواء كانت غريبة أو غريبة عنها - عليها سلطنة، فال أجسام النباتية لاشتمالها على رطوبة و حرارة شأنها تحليل الطروبة، فتبدل أجزاءها و تتحلل دائمًا، فإذا بطل جزء من المحل بطل ما فيه من القوة، و يتبدلباقي بورود الوارد من الغذاء، فالحافظ للمزاج بالبدل والمستبقى له زمانًا يمتنع أن يكون هو القوة والأجزاء الباطلة، لامتناع تأثير المعدوم، و كما الحافظ والمستبقى له لا يجوز أن يكون القوة والأجزاء التي ستحدث بعد ذلك، لأن وجودها بسبب المزاج، فهي فرع عليه، و الفرع لا يحفظ الأصل؛ و لأن القوة النامية تحدث بسبب إسراور الوارد من الغذاء في المورد عليه خلاًلا تستلزم تحريك المورد و تحريك المورد عليه إلى جهات مختلفة، و تسد بالغذاء ما يخلل منه، و تلصقه بالأجزاء المختلفة الماهميات و الجهات. وهذه الأفاعيل المختلفة، مع ما فيها من التركيب العجيب و النظام المتقن الغريب و الهيئات الحسنة و التخاطيط المستحسنة، لا يمكن صدورها عن طبيعة قوة لا إدراك لها و لا ثبات في النبات و الحيوان». انتهى.

٢٩- قوله تعالى: «فمن الحال أن تكون هي المبادئ»

ذكر في وجه الاستحالة وجهين:

أحدهما: تغيير القوى المذكورة و عدم ثباتها، حيث إنها بذلك تتبدل في كل آن، فالمبادئ للأفعال يمتنع أن يكون هو الأجزاء السابقة الباطلة، لامتناع تأثير المعدوم، و يمتنع أيضًا أن يكون هو الأجزاء الحادة، لتقديم الأفعال عليها، و المتأخر لا يكون علة للمتقدم. و ثانيةهما: فقدانها للعلم و الإدراك. فإن هذه الأفاعيل المختلفة، مع ما فيها من التركيب العجيب و النظام المتقن الغريب و الهيئات الحسنة و التخاطيط الجميلة، لا يمكن صدورها عن

الأفعال المختلفة والأشكال والتخطيط الحسنة الجميلة التي فيها، مع ما فيها من النظام الدقيق المتقن الحير للعقل، فليس إلا أن هناك جوهرًا عقلياً بعراً يعنى بها ويدبر أمرها ويهديها إلى غاياتها في الوجود.

وفيه: أن هذا الدليل لو تم^{٣٠} دل على أن هذه الأفعال العجيبة والنظام الجاري فيها تنتهي إلى جوهر عقلي ذي علم، وأنا قيامها^{٣١} بجوهر عقلي مباشر لا واسطة بينه وبين الجسم النباتي، فلا: فمن الجائز أن ينسب ما نسبوه إلى هذا الجوهر المقل^{٣٢} إلى الصورة الجوهرية التي بها يتحقق نوعية النوع، وفوقها العقل الفعال الذي هو آخر سلسلة العقول الطولية.

الثاني: أن الأنواع الطبيعية المادية، بما لها من النظام الجاري فيها دائمًا، ليست موجودة عن اتفاق^{٣٣}، فالأمر الاتفاق^{٣٤} لا يكون دائمًا

ط طبيعة قوة لا إدراك لها.

ولكن يمكن الرد على كلا الوجهين:

أثنا الأول - بعد الالتفات إلى أن القوى المذكورة جواهر لأعراض، وأنها سبالة في وجوداتها بمفهوم الحركة الجوهرية - فبأن القوى يكون لها وجود واحد متصل تدريجي، فهي مستمرة باستمرار زمانى، فنصلح أن تكون مبادئ للأفعال المذكورة التي هي أيضاً مستمرة باستمرار زمانى.

صرح بهذا الرد الحكم السبزوارى^{٣٥} في تعليقه الرقم ١، على الأسفار، ج ٢، ص ٥٤ و أثنا الثاني، فبأن القوى لو كانت مبادئ مستقلة في أفعالها، لم تصلح أن تكون مبادئ لهذه الأفعال المحيرة للعقل و لا عقل لها و لا إدراك، لكنها ليست مستقلة في أفعالها، كما لا تكون مستقلة في وجودها، بل هي مسحرة لموجود عالم خبير بمحيط. «ألا يعلم من خلق و هو اللطيف الخبير». الملك^{٣٦}.

٣٠- قوله^{٣٧}: «أن هذا الدليل لو تم»

له أشاره إلى ما ذكرنا من عدم تمامية الدليل.

٣١- قوله^{٣٨}: «قيامها»

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «قيامه».

٣٢- قوله^{٣٩}: «ليست موجودة عن اتفاق»

ولا أكثرية^{٣٣}. فلهذه الأنواع علل حقيقة، وليس هي التي يزعمونها من الأمزجة ونحوها^{٣٤}؛ إذ لا دليل يدل على ذلك^{٣٥}، بل العلة الحقيقة، التي يستند إليها كل منها، جوهر عقلي مجرد و مثال كلي يعني به وجوده و يدبر أمره. و المراد بكليته^{٣٦}

٣٣- المراد من الاتفاق هنا هو تحقق الموجود من دون علة حقيقة، سواء تحقق من دون علة أصلًا أم تتحقق بعلة يكون ترتبي عليها من دون ارتباط وجودي بينهما.

يشهد لما ذكرنا قوله: «فلهذه الأنواع علل حقيقة».

قوله^{٣٧}: «فالأمر الاتفاقى لا يكون دائمًا ولا أكثرية».

لابخفي عليك: بمحاضة ما مرت في الفصل الأول و الثالث عشر من المرحلة الثامنة أن الاتفاق محال مطلقاً، و لا فرق بين الدائم و أفتى الوجود و غيرهما في ذلك. و إنما هذه القاعدة موروثة من أسطو الذي كان يقول بضرورة العلية في غير الأقلية و بالاتفاق في الأقلية، و أثنا على ما بيته المتأخرة من استحالة الاتفاق مطلقاً، فلا موقع لهذه القاعدة.

ولكن لا يخفى: أنه لا يضر ذلك في الاستدلال؛ و ذلك لابتناء الاستدلال على بطلان الاتفاق في غير الأقلية، لاعتى جوازه في الأقلية.

قوله^{٣٨}: «فالأمر الاتفاقى»

أي: فإن الأمر الاتفاقى، فالباء للسيبة.

٣٩- قوله^{٣٩}: «من الأمزجة ونحوها»

كالشرطيات و المعدات و المصور المسئمة بالتصور التوعية.

قال الشيخ في الفصل السادس من المقالة الأولى من الفن الأول من طبيعيات الشفاء ج ١ ط. مصر، ص ٣٦: «إن المزاج كيفية تحصل من تفاعل كيويات متضادة في أجسام متباورة» انتهى. و هو من قسم الكيويات الملموسة، كما صرّح بذلك في الأسفار، ج ٨، ص ٤٠.

٤٠- قوله^{٤٠}: «إذ لا دليل يدل على ذلك»

بل الدليل قائم على خلافه، فإن الأمزجة قابلة للطيان، و القبور بلازم فقدان، و فاقد الشيء لا يكون معطياً له.

٤١- قوله^{٤١}: «المراد بكليته»

استواء نسبته إلى جميع الأفراد المادية التي يسوقها من القوة إلى الفعل، لا جواز صدقه على كثرين.

وفيه: أنَّ أفعال كلّ نوع وآثاره مستندة إلى صورته النوعية^{٣٧}، ولو لا ذلك لم يتميَّز نوع جوهرِيٌّ من نوع آخر مثله، والدليل على الصورة النوعية، الآثار المختصة بكلّ نوع، التي تحتاج إلى ما تقوم به و تستند إليه، فيكون مبدءاً قريباً لها.

الثالث: أنَّ ذلك مما تقتضيه قاعدة إمكان الأشرف، وهي قاعدة مبرهن عليها، فإذا وجد ممكناً^{٣٨} هو أحسن وجوداً من ممكناً آخر، وجوب أن يكون الممكн الذي هو أشرف منه موجوداً قبله، ولا ريب أنَّ الإنسان الذي هو بالفعل في جميع الكمالات الإنسانية مثلاً، أشرف وجوداً من الإنسان المادي الذي هو بالقوة بالنسبة إلى أكثر الكمالات الإنسانية. فوجود الإنسان المادي دليل على وجود مثاله العقلي قبله. وكذلك الأفراد المادية لكلّ نوع مادي، وجودها دليل على وجود ربّ نوعها

طـا فهذا معنى رابع للكلبي، هو استواء النسبة الوجودية لموجود إلى موجودات يدبرها و يعتني بأمرها.

٣٧- قوله: «فيه أنَّ أفعال كلّ نوع وآثاره مستندة إلى صورته النوعية»
الدليل الثاني لم يكن ناظراً إلى خصوص أفعال الأنواع الطبيعية، بل إلى وجودها مع أفعالها المتيبة إلى النظام الجاري فيها. كما ينادي بذلك كلماته في شرح حكمة الإشراق، ص ١٩٥ و كذلك الكلمات صدر المتألهين في الأسفارج، ٢، ص ٥٦ و في الشواهد الربوبية، ص ١٦٨. فكان الأولى في الجواب التعرض لكلبِهم، فيقال: أمّا وجود الأنواع الطبيعية، فهي وإن كانت مستندة إلى جوهر مجرد مفهوم لها، إلا أنَّ الحجّة لا تكفي لإثبات كونه في كلّ نوع عقلاً عرضياً يخضُّ النوع، فلعلَّه عقل واحد ينتهي إلى أمر عامة الأنواع، وأفعالها وآثارها فهي مستندة إلى صورها النوعية، و فوقها العقل الأخير المسمى عندهم بالعقل الفتال.

٣٨- قوله: «فإذا وجد ممكناً»

الفاء للسببية، و مدخلوها تعليل لقوله: «تقتضيه»؛ فإنه كبرى البرهان، قدّمت على صغراء، أعني قوله: «ولأربِّ أنَّ الإنسان الذي هو بالفعل» إلى آخره.

قبلها، وهو فرد من النوع، عائد في أول وجوده^{٣٩}، له فعلية في جميع كمالات النوع، خرج لسائر الأفراد من القوة إلى الفعل، مدبر لها. و فيه: أن جريان قاعدة إمكان الأشرف مشروط^{٤٠} بكون الأخسّ والأشرف

٣٩- قوله تعالى: «مجرد في أول وجوده»

بخلاف أفراد الإنسان المادية - مثلاً - حيث يكون تجربتها في آخر وجودها.

٤٠- قوله تعالى: «فيه أن جريان قاعدة إمكان الأشرف مشروط»

حاصل الجواب: أن أمر القاعدة دائم في ما نحن فيه بين عدم الجريان وبين الجريان غير المجدى، وذلك لأنّه إن اشتهر في جريان القاعدة كون الأشرف والأخس داخلين تحت ماهية نوعية واحدة فهي غير جارية هنا؛ لأنّه لم يحرز كون الأشرف فرداً للماهية التي تكون الأفراد المادية أفراداً لها، حيث إن غابة ما في محل الكلام هو صدق النوع على المجرد المفروض، و لكن مجرد الصدق لا يقتضي كونه فرداً لذلك النوع، و كون حمل النوع عليه من قبل العمل الشائع، إذ يحتمل كونه من نوع آخر، و إنما يحمل النوع عليه بحمل الحقيقة والحقيقة. وإن لم يشترط فيها ذلك جرت القاعدة لكنّها لا تجدي القائل بأرباب الأنواع، لأنّ القاعدة إنما تثبت وجود كمال الأفراد المادية في عالم أعلى بنحو أعلى وأشرف، أعمّ من أن يكون ما في ذلك العالم فرداً من ماهية الأخس - كما يريده المستدل - أم لا، و أعمّ من أن يكون لكل نوع رب يخنق به أو تكون كمالات جميع الأنواع موجودة بوجود واحد. و العام لا يدلّ على الخاص.

قوله تعالى: «فيه أن جريان قاعدة إمكان الأشرف مشروط»

كما هو المشهور عند المعتبرين للفقاعدة. و إن كان المصطف^{٤١} لا يرضيه - بما لصدر المتألهين^{٤٢} -

ـ كما سيرجح بذلك في التنبية. قال صدر المتألهين^{٤٣} في الأسفار ج ٧، ص ٢٤٨-٢٤٧:

ـ تنبية عرشي: المشهور عند المعتبرين لهذه القاعدة أن يراعى في جريانها شرطان: أحدهما: استعمالها في متعدد الماهية للشريف والخسيس، دون غيره. و الثاني: استعمالها في ما فوق الكون والإبداعيات، دون ما تحت الكون و ما في عالم الحركات. و لما كان الوجود عندنا حقيقة بسيطة لا تتفاوت أفرادها في ذاتها إلا بالكمال والتقص في نفس حقائقه المشتركة تتکثر بهما الماهيات نوعاً، أو في عوارضها بأمور خارجة تتکثر بها أفراد ماهية واحدة شخصاً - و الثاني

داخلين تحت ماهية نوعية واحدة، حتى يدل وجود الأخرين في الخارج على إمكان الأشرف بحسب ماهيته^{٤١}، و مجرد صدق مفهوم على شيء لا يدل على كون ذلك

ولا يكون إلا في عالم الحركات والاستعدادات - فالقاعدة جارية في إثبات الممكن الأشرف إذا وجد الممكن الأخرين وإن لم يكونوا جميعاً تحت ماهية واحدة نوعية، لأن اتحادهما في طبيعة الوجود - وهي طبيعة واحدة بسيطة لا اختلاف لها في ذاتها المشتركة - يكفي في جريان القاعدة في إثبات أن الأشرف من أفرادها بحسب أن يكون أقدم من الأخرين، وأن كل مرتبة من مراتب الشرف بالإضافة يجب أن تكون صادرة عن الحق الأول جل ذكره.

وأما الشرط الثاني، فيجب مراعاته ضرورة، لثلا يرد أن القاعدة لو كانت حقة لزم أن لا يكون بعض الأشخاص ممنوعاً عن الأشرف وأكملاً له، وليس الأمر كذلك؛ فإن أكثر الخلق ممنوعون عن كمالاتهم العقلية والحسبية مع أن حصولها لهم أشرف وأكملاً من عدم حصولها لهم». انتهى.

قوله^{٤٢}: «جريان قاعدة إمكان الأشرف مشروط»

حكم أولًا: «كون الجريان مشروطاً بذلك بناءً على أنه سيتعارض لاحتمال عدم كونه مشروطاً بذلك بقوله: و أما لو لم يشترط...» لوجهين:

الأول: أن جريانها عند المستدل - وهو شيخ الإشراق - مشروط بذلك. الثاني: أن الاستدلال بالقاعدة إنما ينفي لإثبات وجود المثل والعقول العرضية إن سلم اشتراط جريانها بذلك، وإن غالباً تفيد لإثبات المثل، وإن كان جارياً في المقام، كما يصرخ بذلك في التبيه الآتي بعد بيان الحججتين. ٤١- قوله^{٤٣}: «حتى يدل وجود الأخرين في الخارج على إمكان الأشرف بحسب ماهيته» قال الحكيم السبزواري^{٤٤} - في تعليقه له على الأسفار^{٤٥}، ص ٢٤٧ - مشيراً إلى اشتراط جريان القاعدة بكون الأخرين والأشرف داخلين تحت ماهية نوعية:

أوجه هذا الاشتراط أمان: أحدهما: أن الخيس لا بد أن يكون من سبع الشريف، كما أن النور الضعيف ناقص من النور القرىء، وهذا كماله، لأن البياض مثلاً ضعيف أو ناقص من النور، والبياض الشديد كمال البياض الضعيف، والحرارة الشديدة للضعيفة. وقس عليه. و ثانيهما: أن يسهل إثبات إمكان الأشرف، لأنه إذا كان ماهيته عين ماهية الأخرين وقد وقعت ولم يلزم منه محال، ووضح إمكانه، بخلاف ما إذا كان ماهيته مبaitة». انتهى.

ولا يخفى عليك: أن كلام المصنف^{٤٦} مسوق لبيان الأمر الثاني.

شيء فرداً لذلك المفهوم حقيقة، كما أن كل علة موجدة واجدة لجميع كمالات المعلول التي بها ذلك المعلول هو هو، ولا يجب مع ذلك أن تكون علة كل شيء متحدة الماهية مع معلوها.

فكون الكمال الذي به الإنسان إنسان مثلاً موجوداً لشيء، وانطباقه عليه، لا يكشف عن كونه فرداً للماهية الإنسان لمجرد كونه واجداً لذلك.

وبعبارة أخرى: صدق مفهوم الإنسان على الإنسان الكلّي الذي نقله^{٤٢} لا يدلّ على كون معقولنا فرداً للماهية النوعية الإنسانية، لم لا يجوز أن يكون واحداً من العقول الطولية التي هي في سلسلة علل الإنسان القريبة أو البعيدة^{٤٣}، لوجوده كمال الإنسان وغيره من الأنواع؟ والحمل على هذا حلّ الحقيقة والحقيقة، دون الشانع. وأمّا لو لم يشترط في جريان القاعدة كون الأخّ والأخرف داخلين تحت ماهية واحدة نوعية، فالإشكال أوقع^{٤٤}.

٤٢- قوله تعالى: «صدق مفهوم الإنسان على الإنسان الكلّي الذي نقله» أي: على علة أفراد الإنسان المادية، وهو الإنسان الكلّي، الذي تصورناه في محل البحث وحكمنا بوجوده، يقتضى الأدلة السابقة. فالمراد بالكلّية هو استواء نسبته إلى جميع الأفراد المادية التي يسوقها من القوة إلى العمل، كما مرّ آنفاً.

٤٣- قوله تعالى: «في سلسلة علل الإنسان القريبة أو البعيدة» يمكن أن يكون الترديد من جهة دوران الأمر بين الاعتقاد بوجود عالم المثال و عدمه، فعلى الأذى يكون العقل المشار إليه - وهو العقل الفتال - علة بعيدة، وعلى الثاني هو علة قريبة. ويمكن أن يكون للدلالة على عدم اختصاص الكلّية و صدق الإنسان بخصوص العقل الفتال، بل هو جاري في جميع العقول الطولية.

٤٤- قوله تعالى: «فالإشكال أوقع» لأنّه على الوجه السابق كانت القاعدة على تقدير جريانها مجديّة لإثبات المدعى، وأمّا على هذا الوجه، فلا تكون مرتبطة بالمدعى. فالاستدلال بها من قبل الاستدلال على الحركة الجوهرة في

تبيه:

قاعدة إمكان الأشرف - و مفادها^{٤٥}: أن الممکن الأشرف يجب أن يكون أقدم في مراتب الوجود^{٤٦} من الممکن الأخس؛ فإذا وجد الممکن الأخس فلابد أن يكون الممکن الذي^{٤٧} هو أشرف منه قد وجد قبله - قد اعنى بأمرها جمع من الحكماء و

^{٤٨} بقاعدة رياضية لا ارتباط لها بالحركة الجوهرية، مثل قاعدة مسافة الزوايا الثلاث من المثلث لثلاثين.

٤٩- قوله تعالى: «**و مفادها**»

سيظهر لك من مطاوي كلمات صدر المتألهين^{٥٠} عند الاستدلال على القاعدة، وكذا من كلمات المصطفى^{٥١} فيما استنجه من العجترين عليهما، أن المراد بإمكان الممکن الأشرف إمكانه الوقوعي، لا مجرد الإمكان الذاتي.

إن قلت: الإمكان الذاتي في المفارقات المحضة يلازم الإمكان الوقوعي.
قلت: كلاماً فإن وجود عقل يساوي العقل الأول في مرتبة الوجود ممکن بالإمكان الذاتي، لكن وقوعه محال، لاستلزمـه صدورـ الكثـير عنـ الوـاحـد.

٤٦- قوله تعالى: «**و أقدم في مراتب الوجود**»

أي: في مراتب الوجود الطولية، التي كل مرتبة سابقة منها علة للاحتجتها، كما يظهر ذلك من تضاعيف ما استدلـ به على هذه القاعدة.

٤٧- قوله تعالى: «**فإذا وجد الممکن الأخس فلابد أن يكون الممکن الذي**»

في جميع النسخ جملة: «إذا وجد الممکن الأخس» ساقطة. والصحيح ما أثبتناه في المتن.

٤٨- قوله تعالى: «**قد اعنى بأمرها جمع من الحكماء**»

قال شيخنا المحقق دام ظله في تعليقه له على هذا المقام:

«أول من استعملها هو المعلم الأول في كتاب السماء والعالم، حيث نقل عنه أنه قال «يجب أن يعتقد في العلويات ما هو أكرم»، و تبعه أفلوطين الاسكندراني في «أنثولوجيا»، ثم الشیخ الرئيس في مواضع من الشفاء والتعليقـات، وقد اعنى بشانها شیخ الإشراق في التلبيحـات و المطارحـات و حکمة الاشراق، و تبعه الشہرزوـریـ في «الشجرة الإلهیـة»، ثم أمعن السید الداماـد و صدر المتألهـینـ في تحـقيقـها و دفعـ ما استشكلـ علـيـها». انتهى.

بنا عليها عدّة من المسائل.

وقد قرر الاستدلال عليها صدر المتألهين^{٤٩}، بأنّ الممكّن الأحسن إذا وجد عن الباري جلّ ذكره، وجب أن يكون الممكّن الأشرف قد وجد قبله؛ وإلا، فإنّ جاز أن يوجد معه^{٥٠}، وجب أن يوجد عن الواجب لذاته في مرتبة واحدة لذات واحدة من جهة واحدة شيئاً^{٥١}؛ وهو محال وإنّ جاز أن يوجد بعد الأحسن

٤٩- قوله تعالى: «قد قرر الاستدلال عليها صدر المتألهين^{٥٢}»

قال شيخنا المحقق - دام ظله - في التعليقة:

«هذه الحجّة هي التي أقامها شيخ الإشراق، وقرّرها قطب الدين الشيرازي في شرح حكمة الآشراق و السيد الدمامد في القبسات و صدر المتألهين في الأسفار، و حاصلها، أنه لو لم يوجد الأشرف قبل الأحسن - بأن لا يوجد العقل الأول قبل الثاني مثلاً - فإنما أن يصدر معه أو بعده أو لا يصدر أصلاً. والأول يستلزم صدور الكثير عن الواحد، والثاني يستلزم عليه الأحسن للأشرف، و الثالث يستلزم حاجة الأشرف إلى علبة أشرف من الواجب تعالى، وهو محال، أو امتناع وجوده و المفروض أنه ممكّن.

و هذه الحجّة مبنية على قاعدة امتناع صدور الكثير عن الواحد، وقد مز الكلام فيها». انتهى.

قوله تعالى: «قد قرر الاستدلال عليها صدر المتألهين^{٥٣}»

راجع الأسفار، ج ٧، ص ٢٤٦-٢٤٥.

٥٠- قوله تعالى: «و إلّا فإنّ جاز أن يوجد معه»

أي: وإن لم يجب وجود الأشرف قبل الأحسن لم يخل عن إحدى ثلاث صور كُلّها باطلة. و بطلان التالي يستلزم بطلان المقدّم.

٥١- قوله تعالى: «و يجب أن يوجد عن الواجب لذاته في مرتبة واحدة لذات واحدة من جهة واحدة شيئاً»

أورد المصنف^{٥٤} على هذا في تعليقه على الأسفار ج ٧، ص ٢٤٦، إشكالاً بقوله: «هذا إنما يجري في الصادر الأول، وأنا ما بعده من العلل المتوسطة، التي هي أشرف مما دونها، فلا يستحيل صدور أكثر من واحد عن عللها، لتقرّر جهات كثيرة فيها». انتهى.

وبواسطته^{٥٢}، لزم كون المعلول أشرف من علته و أقدم^{٥٣} و هو محال. وإن لم يجز أن يوجد لا قبل الأخى و لا معه و لا بعده مع أنه يمكن بالإمكان الوعي الذي هو كون الشيء بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محال، فلو فرض وجوده وليس بتصادر عن الواجب لذاته و لا عن شيء من معلولاته و هو على إمكانه، فالبالضرورة وجوده يستدعي جهة مقتضية له أشرف مما عليه الواجب لذاته، فيلزم أن يكون الممكن المفروض يستدعي بإمكانه علة موجودة أعلى وأشرف من الواجب لذاته؛ و هو محال، لأن الواجب لذاته فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى شدة. فالمطلوب ثابت. ويمكن الاستدلال بما هو أوضح من ذلك؛ فإن الشرافة والخسنة المذكورتين وصفان للوجود، مرجعهما إلى الشدة و الضغف بحسب مرتبة الوجود، فيرجعان إلى العلية و المعلولة، و مآلها^{٥٤} إلى كون الشيء مستقلًا موجوداً في نفسه و كونه رابطاً قائمًا بغيره موجوداً في غيره^{٥٥}؛ فكل مرتبة من مراتب الوجود متقدمة بما فوقها^{٥٦}.

طـ قوله^{٥٧}: «في مرتبة واحدة لذات واحدة»

أي: في مرتبة واحدة، وهي لاتسع إلا ذاتاً واحدة، لأن المجرد نوعه منحصر في فرد. وفي الأسفار: في مرتبة واحدة من جهة واحدة. من دون قوله: «لذات واحدة». و لعله أولى.

ـــ قوله^{٥٨}: «بواسطته»

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «بواسطة».

ـــ قوله^{٥٩}: «و أقدم»

فإنه إذا كان أشرف كان في سلسلة الوجود الطولية أقدم، فكان علة لعلته و هو معلول لها.

ـــ قوله^{٦٠}: «و مآلها»

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «مآلها».

ـــ قوله^{٦١}: «موجوداً في غيره»

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «موجداً».

ـــ قوله^{٦٢}: «فكل مرتبة من مراتب الوجود متقدمة بما فوقها»

كما مر في الفرع الثاني من فروع التشكيك في الفصل الثالث من المرحلة الأولى.

قائمة به، وأحسن منه؛ ومقوّمة لما دونها، مستقلة بالنسبة إليه، وأشرف منه. فلو فرض ممكناً أشرف وأحسن وجوداً، كان من الواجب أن يوجد الأشرف قبل الأحسن قبليّة وجوديّة؛ وإلاً، كان الأحسن مستقلّاً غير رابط ولا مستقراً بالأشرف، وقد فرض رابطاً متقوّماً به؛ هذا خلف.

والمستفاد من الحجتين، أولاً: أنَّ كمال وجوديٍّ هو أحسن من كمال آخر وجوديٍّ، فالأشدُّ منها موجود قبل الأحسن، والأشدُّ منها قبل الأضعف، كالمرتبتين من الوجود مختلفتين شدةً وضفناً وإن اختلفتا ماهيةً، نظير المقلدين الأول والثاني.

فإن كان الأحسن فرداً مادياً لـماهيةٍ^{٥٧}، فإنَّا نفيق القاعدة أنَّ الكمال الذي هو مساقٌ له وأشدُّ منه موجود قبله؛ من غير أن نفيق أنَّ ذلك الكمال الأشدُّ فرد لـماهية الأحسن، لجواز أن يكون جهة من جهات الكمال الكثيرة في علةٍ كثيرة الجهات. كالإنسان مثلاً، له فرد ماديٌ ذو كمال أحسن، وفوقه كمال إنسانيٌ مجرّد من جميع الجهات أشرف منه، لكن لا يلزم منه أن يكون إنساناً بالحمل الشائع، لجواز أن يكون جهة من جهات الكمال الذي في علته الفاعلة، فينتفع حمل الحقيقة والرقىقة. نعم! تجري القاعدة في الغايات العالية المجردة^{٥٨} التي لبعض الأنواع المتعلقة

٥٧. قوله تعالى: «فَكُلْ مِرْتَبَةً مِنْ مَرَاتِبِ الْوُجُودِ»

أي: فإنَّ كلَّ مرتبةٍ من مراتب الوجود. فالفاء للسببية.

٥٨. قوله تعالى: «فَإِنْ كَانَ الْأَخْسَرُ فرداً مادياً لـماهيةٍ»

هكذا أثبتناه، بخلاف ما في النسخ من قوله: «وَأَمَّا إِذَا كَانَ الْأَخْسَرُ...».

٥٩. قوله تعالى: «نَعَمْ تَجْرِي الْقَاعِدَةُ فِي الْغَايَاتِ الْعَالِيَّةِ الْمَجَرَدَةِ»

فيه إشارة إلى جريان القاعدة في العلل الغائية، كما أنها كانت تجري في العلل الفاعلية. وذلك لأنَّ الغايات متقدمة على ذوي الغايات بالحقيقة، وإن كانت متأخرة عنها بحسب الظاهر،

بالمادة، كالإنسان، لقيام البرهان على ثبوتها لذويها بالحمل الشائع ^{٥٩} إذا لم تصادف شيئاً من الموانع الطبيعية.

و ثانياً: أنّ القاعدة إنما تجري في ما وراء الماديات و عالم الحركات، من الجرّادات التي لا يزاحم مقتضياتها مزاحم و لا يانعها مانع. و أمّا الماديات ^{٦٠}، فجرّد اقتضاء

٦ كما صرّح بذلك في تعليقه على الأسفار، ج ٧، ص ٢٤٩.

نعم! تفترق العلل الفاعلية عن العلل الفاعلية في جريان القاعدة فيما بأنّ العلل الفاعلية لما كانت لا تتوقف في وجودها على حركة و قوة و استعداد لم تتحجّن في إمكانها الواقعي إلى حصول استعداد أو ارتفاع مانع، و أمّا العلل الفاعلية، فهي لما كانت لا تحصل إلا باستكمال بعض الأنواع المادية بالحركة الجوهريّة، لا تجري القاعدة فيها إلا بعد حصول الاستعداد و ارتفاع الموانع، لأنّ جريان القاعدة مشروط بإمكان وجود الأشرف إمكاناً و قوياً، كما يظهر من كلماته ^{٦١} بعد أسطر. ثم لا يخفى: أنّ شيئاً من الحججتين لا يكفي لإثبات القاعدة في الغایات فإنّها إنما تتحقق بعد الأخت، و تقدّمها على الأخت إنما هو تقدّم بالشرف لا بالوجود، و تسميتها علة إنما هو باعتبار علم الفاعل بها أو حبه لها، لا باعتبار نفس وجودها في الخارج.

نعم! يمكن الاستدلال على وجوب وجود هذه الغایات بأنّها بعد إمكانها الواقعي باجتماع الشرائط وارتفاع الموانع لابد أن تتحقق لأنّ مقتضى جود الواجب بعد علمه بإمكانها الواقعي أن يوجد لها.

قوله ^{٦٢}: «نعم تجري القاعدة»

أي: نعم تجري القاعدة و يثبت بها وجود الأشرف حال كونه فرداً لمامنة الأخت.

ففي الكلام حذف، و قوله ^{٦٣}: «لقيام البرهان على ثبوتها لذويها»، تليل لذلك المحذوف.

٥٩- قوله ^{٦٤}: «لقيام البرهان على ثبوتها لذويها بالحمل الشائع» يعني براهين المعاد الدالة على أنّ الإنسان المحشور في عالم التشور هو نفس الإنسان الموجود في عالم الفناء و الدثور، و براهين استكمال النفس الدالة على أنّ الإنسان بمرتبته المثالية و العقلية أيضاً فرد من الإنسان.

٦٠- قوله ^{٦٥}: «أمّا الماديات»

المقتضي فيها وإمكان الماهية لا يكفي في إمكان وقوعها، بل ربما يعوقها عائقٌ.^{٤١} فلا يرد أن القاعدة لو كانت حقيقةً، استلزمت بلوغ كلّ فرد ماديًّا – كالفرد من الإنسان – غاية كمال العقلاني والخيالي^{٤٢}، لكنها أشرف من الوجود الذي هو بالقوة، مع أنَّ أكثر الأفراد محرومون عن الكمال الغافيّ ممنوعون عن الوجود النهائي.

٦٩- لا يخفى عليك منافاته لما مرتْ منه آنفًا من جريان القاعدة في الغايات العالية المجزدة التي بعض الأنواع المتعلقة بالمادة إذا لم تصادف شيئاً من الموانع الطبيعية.

٦٠- قوله^{٤٣}: «بل ربما يعوقها عائق» لا يخفى: أنَّ عدم وقوع أمر ماديٍ لا ينحصر سببه في وجود المانع عن مقتضيه، بل قد يكون من جهة عدم وجود قابل مستعدًّا أيضًا.

٦١- قوله^{٤٤}: «فلا يرد» قد تبين لك من بعض مامرتْ منها آنفًا أن لا موقع لهذا الإبراد من أصله، لعدم شمول القاعدة للغايات من جهة أنها إنما تتحقق بعد الأحسن لا قبله.

٦٢- قوله^{٤٥}: «غاية كمال العقلاني والخيالي» هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «كمالها».

الفصل الحادي والعشرون

في عالم المثال^١

ويستوي أيضاً البرزخ^٢؛ لتوسيطه بين العالم العقليّ وعالم المادة و الطبيعة، وهو -

١- قوله تعالى: «في عالم المثال»

يذكر فيه:

أولاً: بعض أسماء عالم المثال.

وثانياً: وجه تسميته بالبرزخ.

و ثالثاً: تعريفه.

ورابعاً: علته.

وخامساً: موجوداته.

وسادساً: كيفية موجوداته.

و سابعاً: انقسامه إلى منفصل و متصل.

و ثامناً: الاستدلال على وجود المتصل بدللين.

٢- قوله تعالى: «يسمى أيضاً البرزخ»

قال في المعجم الوسيط: «البرزخ: الحاجز بين الشيئين» انتهى. سمي به عالم المثال لتوسيطه بين عالم المادة و عالم العقل.

و في مجمع البحرين: البرزخ: الحاجز بين الشيئين. و البرزخ في قوله عليه السلام: «نخاف عليكم هول البرزخ»، هو ما بين الدنيا والآخرة، من وقت الموت إلىبعث. فمن مات فقد دخل البرزخ. و منه الحديث: «كلكم في الجنة، ولكن الله أتخوف عليكم في البرزخ، قلت: و ما البرزخ؟ قال: القبر متذحدين موته إلى يوم القيمة». انتهى.

كما ظهر مما تقدم^٣ - مرتبة من الوجود بغير دلالة عن المادة دون آثارها من الكتم والكيف والوضع ونحوها من الأعراض. والمدة الموجدة لها، هو آخر العقول الطولية المستنى عقلاً فعالاً عند المشائين، وبعض العقول العرضية عند الإشراقيين^٤.

فالبرزخ في مصطلح الفلسفة مابين مفهوماً للبرزخ في اصطلاح الشريعة وعلم الكلام. وبينهما علوم وخصوص من وجه، يجتمعان في وجود الإنسان المثالي بعد الموت وقبلبعث. ويفرق الأول عن الثاني في الوجود المذكور قبل الموت أو بعدبعث. ويفرق الثاني عن الأول في وجود الإنسان العقلي بعد الموت وقبلبعث.

قوله^٥: «يسمى أيضاً البرزخ»

ويسْمَى أَيْضًا «عَالَمُ الْخَيَالِ الْمُنْفَصِلِ»، كَمَا صَرَّحَ بِذَلِكَ فِي بِدَائِيَةِ الْحُكْمَةِ. وَيَدْلِي عَلَيْهِ أَيْضًا قَوْلُهُ فِي آخِرِ هَذَا الْفَصْلِ: «قَسَّمُوا الْمَثَالَ إِلَى خَيَالٍ مُنْفَصِلٍ»، وَيُسْمَى شِيخُ الْإِشْرَاقِ «عَالَمُ الْأَشْبَاحِ الْمُجَرَّدَةِ» وَ«الْمَثَلُ الْمُعْلَقَةِ»، كَمَا صَرَّحَ بِهِ شِيخُنَا الْمُحَقَّقُ - دَامَ ظَلَّهُ - فِي التَّعْلِيقَةِ. وَيَعْبُرُ عَنْهُ فِي أَقْرَافِ الْمَعْصُومِينَ عَلَيْهِمَا بِعَالَمِ الْأَشْبَاحِ وَالْأَظْلَاءِ.

ـ قوله^٦: «كما ظهر مما تقدم»

في الفصلين السابع عشر والتاسع عشر من هذه المرحلة، وكذا في الفصل الثالث من المرحلة الحادية عشرة.

ـ قوله^٧: «المستنى عقلاً فعالاً عند المشائين، وبعض العقول العرضية عند الإشراقيين»

قوله: «عَنْدَ الْمَشَائِينَ» متعلّق بالمستنى. وَذَلِكَ لِأَنَّ الْمَشَائِينَ لَمْ يَكُونُوا يَعْتَقِدونَ بِعَالَمِ الْمَثَالِ فَالْمَعْنَى: أَنَّهُ بَعْدَ مَا تَحَقَّقَ عَنْدَنَا وَجْهُ عَالَمِ الْمَثَالِ وَلَمْ نَتَحَقَّقْ مِنْ وَجْهِ الْعَقْلِ الْعَرْسِيَّةِ، كَانَ الْمَدَّةُ لِوَجْهِ عَالَمِ الْمَثَالِ الْعَقْلُ الَّذِي يُسْمَى الْمَشَائِرُونَ بِالْعَقْلِ الْفَعَالِ، أَوْ الْعَقْلِ الْعَرْسِيَّةِ، كَمَا هُوَ مَذَهَبُ الْإِشْرَاقِيِّينَ.

قوله^٨: «بعض العقول العرضية»

وهي العقول العرضية التي وقعت في المرتبة السفلية من مراتب عالم العقل، وتسمى أرباب الأنواع. وقد من أمكن وجود عقول عرضية في سائر المراتب أيضاً، تكون أرباباً للأجناس. فكما

و فيه أمثلة الصور الجوهرية التي هي جهات الكثرة في العقل المفيس لهذا العالم^٥ المتتمثل ببعضها البعض بعيارات مختلفة، من غير أن يقصد اختلاف الاهيئات الوحيدة الشخصية التي لجوهره. مثال ذلك^٦ أنَّ جمِعًا كثيرًا من أفراد الإنسان مثلاً يتصورون بعض من لم يروه من الماضين، وإنما سمعوا اسمه و شيئاً من سيرته، كلَّ منهم يمثله في نفسه بهيأة مناسبة لما يقدره عليه بما عنده من صفة، وإنْ غيرت الهيأة التي له عند غيره. و هذه النكتة^٧ قسموا المثال إلى: خيال منفصل قائم بنفسه مستقلًّ عن النفوس

لأنَّ لزيد و عمرو و بكر و سائر أفراد الإنسان ربُّ هو الإنسان العقلي، كذلك للإنسان والفرس و سائر أنواع الحيوان ربُّ هو الحيوان العقلي. وفي كلمات الحكماء الإشرافيين و العرقاء الشامخين، بل في استدلالات صدر المتألهين على المثل الأفلاطونية دلالات على وجود أرباب الأجناس. وبما ذكرنا يمكن الجمع بين ما ذكره هاهنَا وبين ما في الفصل الثالث عشر من المرحلة الثانية عشرة من بداية الحكمة الظاهر في نسبة عالم المثال على مذهب الإشرافيين إلى جميع العقول العرضية، حيث قال: «و هو [[المثال]] مرتبة من الوجود مفارق للمادة دون أنهاها. وفيه صور جوهرية جزئية صادرة من آخر العقول الطولية - و هو العقل الفعال - عند المتألهين، أو من العقول العرضية على قول الإشرافيين»، انتهى.

فالمراد من جميع العقول العرضية جميع العقول العرضية الواقعة في المرتبة السفلية، وهي المسماة أرباب الأنواع والمثل الأفلاطونية.

٥- قوله ^{﴿بِهِ﴾}: التي هي جهات الكثرة في العقل المفيس لهذا العالم
و أيضاً كل منها وجود مثالي لوجود مادي من موجودات عالم المادة.

٦- قوله ^{﴿بِهِ﴾}: «مثال ذلك»

لا يخفى: ابتناؤه على ما مرّ منه في الفصل الأول من المرحلة الحادية عشرة، من انتهاء العلوم الحصولية إلى علوم حضورية، بمعنى أنَّ المفاهيم الجزئية إنما تحصل للنفس من مشاهدتها الجواهر المثلالية، كما أنَّ المفاهيم الكلية تحصل لها من مشاهدتها الجواهر العقلية.

٧- قوله ^{﴿بِهِ﴾}: «ولهذه النكتة»

الجزئية المتخيلة، و: خيال متصل قائم بالفوس الجزئية المتخيلة.
على أنَّ في متخيلات النفوس صوراً جزافية لا تتناسب فعل الحكم، وفيها نسبة
إلى دعابات المتخيلة.^٨

أي: لأنَّ كلاً من أفراد ذلك الجمع الكثير يتصوَّرُ من سمع سيرته ولم يره بevity مناسبة لما يقدِّره، وإنْ غابت الهبة التي تصوَّرَه بها غيره.

ثُمَّ لا يخفى عليك أولاً أنَّ هذا الدليل والدليل اللاحق له إنما هما دليلان على وجود المثال المتصل. وأنما المثال المتفصل، فيدلُّ على وجوده كما مرَّ أمران: أحدهما: انقسام العلم الحصولي إلى إحساس و تخيل و تعلُّم. و ثانيهما: النظام الأحسن، كما مرَّ في بعض تعاليقنا على الفصل التاسع عشر.

و ثانية: أنَّ الخيال المتصل وإنْ كان مثالاً، إلا أنَّ عالم المثال المبحوث عنه في هذا الفصل، هو الخيال المتفصل، كما صرَّح بذلك في بداية الحكمة، و كما يظهر من قوله آنفًا: «و فيه أمثلة الصور الجوهرية التي هي جهات...».

و ثالثاً: أنَّ المراد بالمثال في قوله: «قسموا المثال»، أعمُّ من المثال المذكور في عنوان الفصل.
ـ قوله: «فيها نسبة إلى دعابات المتخيلة»

سواء قلنا: إنَّ المتخيلة فاعلة لها، كما هو مقتضى مذهب العشائين، أم قلنا: إنَّها معذنة لها، كما هو مقتضى مذهب المصتفـ^٩ من عدم وجود فاعل مفبرك غيره تعالى.
قوله: «دعابات»

الدعاية: اللعب و الممازحة. كما في المعجم الوسيط.

الفصل الثاني والعشرون في العالم المادي^١

و هو العالم المحسوس^٢، أحسن مراتب الوجود، و يتميّز عن العالمين^٣: عالم العقل و عالم المثال. تتعلق الصور فيه ذاتاً و فعلأً أو فعلأً بالمادة و توقفها على الاستعداد. فـ لأنواع التي فيه من الكمالات، هي في أول الوجود بالقوّة^٤، ثمّ يخرج إلى الفعلية

١- قوله تعالى: «في العالم المادي»

و يسمى عالم الطبيعة، و عالم الشهادة أيضاً، كما يسمى عالم المادة.

٢- قوله تعالى: «و في العالم المحسوس»

تسميه بالعالم المحسوس من جهة أن بعضها محسوس بذاته، كالكيفيات المحسوسة، و بعضها معلوم بالحسن و إن لم يكن محسوساً بذاته، كوجود الجسم؛ حيث إن حيلولة الكتاب المأخرة بين اليدين و حجزه عن مماستها دليل على أن هناك جوهراً ذو أبعاد ثلاثة.

٣- قوله تعالى: «يتميّز عن العالمين»

حاصل ما ذكره من الفرق و جوهه ستة:

١- تتعلق الصور فيه بالمادة.

٢- توقف الصور فيه على الاستعداد.

٣- كمالات الأنواع فيه في أول الوجود بالقوّة.

٤- ثمّ تخرج إلى الفعل بالحركة.

٥- و ربما يعوقها عائق.

٦- الأسباب فيه متزاحمة.

٤- قوله تعالى: «فما لأنواع التي فيه من الكمالات، هي في أول الوجود بالقوّة»

بالتدريج، وربما عاقها من كلامها عائق، فالعلل فيه متزاحمة متباينة.^٥ وقد عترت الأبحاث العلمية الطبيعية والرياضية إلى هذه الآيات على شيء كثير من أجزاء هذا العالم، والنسب التي بينها، والنظام الجاري فيها. ولعل ما هو مجهول منها أكثر مما هو معلوم.

لا يخفى عليك: أنه مبني على ما مرت به في الفصل الخامس من المرحلة السادسة من كون الجسم حادثاً زمانياً من جهة، وما مرت في الفصل الأول من المرحلة التاسعة من عدم كون المادة حادثة بالزمان من جهة أخرى؛ حيث إن مقتضى هذين الأمرين حدوث جميع الكمالات التي للأنواع من الصور والأعراض زماناً، ومسيرتها بالقوة والاستعداد. وأنا على ما هو الحق، من استحالة تحقق المادة عارية عن كل صورة وأن الصورة شرط لوجود المادة متقدمة عليها، فالصورة الأولى تكون ذات وجود إيداعي كالمادة، ويتقضى بذلك عموم قوله: «فما للأنواع التي...». قوله: «فيه» قوله: «فيه»

هكذا أثبتنا، بخلاف ما في النسخ من قوله: «فيها».

٥- قوله: «فالعلل فيه متزاحمة متباينة»

أي: فإن العلل فيه متزاحمة. فالفاء للسببية.

قوله: «فيه»

هكذا أثبتنا، بخلاف ما في النسخ من قوله: «فيها».

٦- قوله: «لعل ما هو مجهول منها»

كيفاً وكذا.

أما كيفاً، فهي القوانين الحاكمة عليها، وهي سنن الله تعالى في العالم، فالعلم في سعي مستمر للكشف عن قوانين جديدة تحكم روابط ونسباً كانت مجهولة إلى اليوم.

وأما كذا فقد أعلن علماء الطبيعة بعد تحققات علمية وسعة أن هناك جرماً خفياً له تسعه أضاعاف ما للعالم المكتشف من الجرم. وأن من كشف عن مكمن هذا الجرم استحق الجائزة العالمية (جائزة نوبل)، كما في مجلة «اطلاقاتات علمي»، التي تنشر بالفارسية، الرقم الرابع والعشرين، ص ١٠.

وقد تبيّن في الأبحاث السابقة أنَّ عالم المادة بما بين أجزائه من الارتباط والاتصال، واحدٌ^٧ سياق في ذاته، متعرِّك في جوهره، ويشاهده في ذلك الأعراض. والغاية التي تنتهي إليها هذه الحركة العامة هي التجدد، على ما تقدّمت الإشارة إليه في مرحلة القوة والفعل.^٨ وإذ كان هذا العالم حركة ومتعرِّكًا في جوهره^٩، سيلاناً وسيالاً في وجوده، و

٧. قوله تعالى: «بما بين أجزائه من الارتباط والاتصال واحد» لا يخفى عليك: أنَّ وحدته من قبيل الوحدة بالعموم بمعنى السعة الوجودية، فلا ينافي الكثرة. يشهد لذلك قوله: «بما بين أجزائه». الدال على كثرة أجزاء هذا العالم وارتباطها بعضها البعض.

٨. قوله تعالى: «على ما تقدّمت الإشارة إليه في مرحلة القوة والفعل» فراجع الفصل الثامن من المرحلة التاسعة.

٩. قوله تعالى: «إذ كان هذا العالم حركة ومتعرِّكًا في جوهره» يستفاد منه أنَّ المتعرِّك في الحركة الجوهرية عين الحركة، فلا موضوع للحركة الجوهرية وراء ذات الحركة. قال في الفصل الثاني عشر من المرحلة العاشرة من بداية الحكم: «و التتحقق أن حاجة الحركة إلى موضوع ثابت باق مادامت الحركة إن كانت لأجل أن تتحفظ به وحدة الحركة، و لا تتشتم بطرء الانقسام عليها و عدم اجتماع أجزائها في الرجود، فاتصال الحركة في نفسها و كون الانقسام وهميًا غير فكري كاف في ذلك؛ و إن كانت لأجل أنها معنى ناعتين، يحتاج إلى أمر موجود لنفسه، حتى يوجد له و ينفعه - كما أن الأعراض و الصور الجوهرية المنطبعة في المادة تحتاج إلى موضوع كذلك توجد له و تنفعه - فموضوع الحركات العرضية أمر جوهرى غيرها، و موضوع الحركة الجوهرية نفس الحركة، إذ لا يعني بموضوع الحركة إلا ذاتها تقوم به الحركة و توجد له، و الحركة الجوهرية لذاتها جوهرية سياتلة، كانت قائمةً بذاتها موجودة لنفسها، فهي حركة ومتعرِّكة في نفسها.

و إسناد الموضوعية إلى المادة التي تجري عليها الصور الجوهرية على نحو الاتصال والسلان، لمكان اتحادها معها، و إلا فهي في نفسها عارية عن كل فعلية». انتهى.

كانت هوئته عين التجدد والتغير، لا شيئاً يطأ عليه التجدد والتغير، صح ارتباطه بالعلة الثابتة التي تنزعه^{١٠} عن التجدد والتغير. فالجاعل الثابت الوجود، جعل ما هو في ذاته متجدد متغيراً^{١١}، لا أنه جعل الشيء متجدداً متغيراً، وبذلك يرتفع إشكال

١٠- قوله **﴿وَالَّذِي تَنَزَّهَ﴾**

أي: تنزعه، حذفت إحدى تائياً.

١١- قوله **﴿فَالْجَاعِلُ الثَّابِتُ الْوَجُودُ جَعَلَ مَا هُوَ فِي ذَاتِهِ مَتَجَدِّدًا مَتَغَيِّرًا﴾**

والذاتي لا يعلم، كما في الفصل الحادي عشر من المرحلة العاشرة من بداية الحكمة. هذا. ويرد عليه: أن معنى قولهم: «الذاتي لا يعلم» أنه لا يحتاج إلى علة وراء علة ذي الذاتي، لأنّه لا يحتاج إلى علة أصلًا.

على أن المراد بالذاتي هو جزء الماهية في مقابل العرضي. والحركة ليست جنساً أو فصيلاً لشيء؛ وإنما هي نحو وجود الشيء، فالذاتي هنا بمعنى ما ليس بخارج، وبعبارة أخرى بمعنى ما هو عين وجود الشيء، فإن صفات الوجود عين الوجود.

وحيثما تبقى معضلة ارتباط الحادث بالقديم والمتغير بالثابت على حالها، وهي أن ارتباط المتغير بالثابت يستلزم تخلف المعلوم بتغييره عن علته، كما مر في الفصل الثامن من المرحلة التاسعة.

توضيح ذلك: أن الحركة الجوهرية هي نفس وجود الجوهر المتعزّك، والجاعل بایجاده الجوهر المتعزّك يكون محركاً وفاعلاً قريباً للحركة، و الفاعل القريب للحركة لابد أن يكون متحركاً، وإلزام أن تجتمع جميع أجزاء الحركة دفعة واحدة بوجود علتها، ولا تجتمع جميع أجزاء الحركة دفعة، فتصدرها عن الجاعل الثابت مستلزم لتختلف المعلوم عن علته. هذا.

و الذي يبدو في النظر القاصر في حل المعضلة هو أن يقال: ليست الحركة مركبة من أجزاء حقيقة؛ وإنما هي وجود واحد سياط، لا تقبل أن تجتمع أجزاؤها المفروضة في الوجود دفعة واحدة، وإلّا لم تكون الحركة حركة. هذا خلف.

فالجاعل الثابت الوجود خلق ما وجوده تدريجي سياط لا يقبل جميع كمالاتها الطولية التدريجية أن تتحقق دفعة واحدة، وهو وجود واحد هكذا نحو وجوده. وليس هناك إلا معلوم

استناد المُتَغِير إلى الثابت^{١٢}، وارتباط الحادث بالقديم.

فـ«واحد» هو الحركة، ولم يختلف عن علته.

وقد مرّ من المصنف^{١٣} في الفصل الثامن من المرحلة التاسعة قوله: «إنَّ الصور الجوهرية المتبدلة، المتواترة على المادة واحدة بعد واحدة، في الحقيقة صورة جوهرية واحدة سبَّاله». انتهى.

قوله^{١٤}: «فالجاعل الثابت الوجود»

أي: فإنَّ الجاعل الثابت. فالفاء للسببية.

١٢. قوله^{١٥}: « بذلك يرتفع إشكال استناد المُتَغِير إلى الثابت»

و هو تخلُّف المعلول بتغييره عن علته، كما صرَّح بذلك في الفصل الثامن من المرحلة التاسعة. توضيجه: أنَّ العلة إذا كانت ثابتة غير متغيرة، وهي علة لأجزاء الحركة بأجمعها، لزم وجود جميع أجزاء الحركة في آن واحد، و زوال بعضها وعدم حصول بعضها الآخر تخلُّف للمعلول عن علته الثابتة.

الفصل الثالث والعشرون

في حدوث العالم^١

قد تحقق، في ما تقدم من مباحث القدم والحدث^٢، أنَّ كل ماهية ممكنة موجودة، مسبوقة الوجود بعدم ذاتي^٣؛ فهي حادثة حدوثاً ذاتياً. والعدم السابق على وجودها بحدّه، متزوج عن علتها الموجدة لها^٤؛ فهي

١- قوله تعالى: «في حدوث العالم»

المراد بالعالم هنا ما سواه تعالى، فيشمل جميع العوالم الثلاثة، من العقل، والمثال، والمادة. كما يدلّ على ذلك قوله بعد أسطر: «وَ مَجْمُوعُ الْمُمْكِنَاتِ الْمُسْتَمِعُ بِالْأَمْكَانِ وَ بِمَا سُوِيَ الْبَارِي تَعَالَى ...».

٢- قوله تعالى: «قد تتحقق في ما تقدم من مباحث القدم والحدث»

في الفصل السادس من المرحلة العاشرة.

٣- قوله تعالى: «مسبوقة الوجود بعدم ذاتي»

حيث إنَّ بذاته ليس بموجود، وبعلته موجود. وما بالذات أقدم من ما بالغير.

٤- قوله تعالى: «وَ الْعَدْمُ السَّابِقُ عَلَى وَجْهِهِ مُتَزَوِّجٌ عَنْ عُلَّتِهِ الْمُوْجَدَةِ لَهَا»

تلويح إلى أنَّ الممكناً حادث ذاتي إن فسّرنا الحدوث الذاتي بمسؤولية الشيء، بالغير بذاته، كما أنه حادث ذاتي إذا فسّرنا الحدوث الذاتي بمسؤولية الشيء، بالعدم الذاتي.

قوله تعالى: «وَ الْعَدْمُ السَّابِقُ عَلَى وَجْهِهِ بِحَدَّهِ»

قيّد بقوله بحدّه؛ لأنَّ وجودها بدون حده موجود في علتها، حيث إنَّ العلة واجدة للمعلوم وكماله بنحو أعلى وأشرف. فراجع الفصل الثامن من المرحلة العاشرة.

قوله تعالى: «متزوج عن علتها الموجدة لها»

مسبقة الوجود^٥ بوجود علتها، متأخرة عنها.

وإذ كان المبدء الأول لكل وجود إمكاني - سواء كان مادياً أو مجرداً، عقلياً أو غير عقلي - هو الواجب لذاته تعالى، فكل ممكن موجود حادث ذاتاً مسبوق بالنسبة إليه^٦. ومجموع المكنات - المستنى بعالم الإمكان وبما سوى الباري تعالى - ليس شيئاً وراء أجزائه؛ فحكمه حكم أجزاءه. فالعالم بجميع أجزائه حادث ذاتاً، مسبوق الوجود بوجود الواجب لذاته.

ثم إننا لو أغضنا عن الماهيات^٧، وقصرنا النظر في الوجود بما أنه الحقيقة الأصلية، وجدنا الوجود منقسمأ إلى: واجب لذاته، قائم بذاته، مستقل في تحققه وثبوته؛ و: ممكن، موجود في غيره، رابط قائم بغيره الذي هو الواجب، فكان كل وجود إمكاني مسبوقاً بالوجود الواجبي، حادثاً هذا النحو من المحدث^٩. وحكم

٦ لا يخفى: أن عدم المعلول إنما يتزعزع من العلة بما أنها ليس فيها وجود المعلول بعده، لا بما أنها مرتبة من الوجود، فالحق أن عدم المعلول إنما يتزعزع من عدمه واقعاً بحسب ذاته، ولا حاجة إلى انتزاعه من وجود العلة.

٧ قوله تعالى: «فهي مسبقة الوجود»
الفاء للسببية.

٨ قوله تعالى: «فكل ممكن موجود حادث ذاتاً مسبوق بالنسبة إليه»
في النسخ: «حادث ذاتاً بالنسبة إليه»، والأولى ما أثبتناه.

٩ قوله تعالى: «ثم إننا لو أغضنا عن الماهيات»
شروع في إثبات حدوث العالم حدوثاً بالحق.

٨ قوله تعالى: «فكان»

مكذا أثبتناه بخلاف ما في النسخ من قوله: «كان». حتى لا يتورهم أنه جواب «لو».

٩ قوله تعالى: «حادثاً هذا النحو من المحدث»
المستنى بالحدث بالحق.

مجموع الوجودات الإمكانية حكم أجزاءه، فالمجموع حادث بعدها^{١٠}. ثم إنَّ عالم المادة والطبيعة حدوثاً آخر يخصه، وهو الحدوث الزماني، تقريره أنه قد تقدم في مباحث القوة والفعل^{١١} أنَّ عالم المادة متحرّك بجوهره وما يلحق به من الأعراض، سيال وجوداً، متجدد بالهوية، سالك بذاته من النقص إلى الكمال، محول من القوّة، إلى الفعل منقسم إلى حدود^{١٢}، كلَّ حدّ منها فعلية سابقه قوّة للاحقة؛ ثمَّ لو قسم هذا الحدّ بعينه، كان كلُّما حدث بالانقسام حدّ، كان فعلية سابقه وقوّة لاحقة. وأنَّ هذه الحركة العامة ترسم امتداداً كثيراً^{١٣}، كلُّما فرض منه قطعة انقسمت إلى قبل وبعد، وكذا كلَّ قبل منه وبعد ينقسمان إلى قبل وبعد، من غير وقوف، على حدّ ما ذكر في الحركة التي ترسمه، وإنما الفرق بين الامتدادين أنَّ الذي للحركة مهم، و الذي لهذا الامتداد العارض لها متعين، نظير الفرق بين الجسم الطبيعي والجسم التعليمي. وهذا الامتداد الذي يرسمه جوهر العالم بحركته هو الزمان العام^{١٤}، الذي به

١٠- قوله تعالى: «فالمجموع حادث بعدها»

مكذا أثبتناه، بخلاف ما في النسخ من قوله: «بحدوده».

١١- قوله تعالى: «قد تقدم في مباحث القوة والفعل»

في الفصلين الثامن والحادي عشر من المرحلة التاسعة.

١٢- قوله تعالى: «منقسم إلى حدود»

أي: إلى أجزاء، حيث إنَّ أقسام كلَّ أمر ممتدة من سinx امتداده. ولذا قال: «ثمَّ لو قسم هذا الحدّ بعينه».

فالحدّ هنا ليس بمعنى المصطلح عليه، بل بمعنى الجزء.

١٣- قوله تعالى: «أنَّ هذه الحركة العامة ترسم امتداداً كثيراً»

معطوف على فاعل «تقدّم».

١٤- قوله تعالى: «هو الزمان العام»

الزمان العام، وهو الزمان الذي أطبق الناس على تقدير عامة الحركات وتعيين النسب بينها به

تتقدر الحركات، و تتعين النسب بين الحوادث الطبيعية، بالطول و القصر، والقبلية و البعدية؛ و قبليته هي كونه قوة للفعلية التي تليه، و بعديته هي كونه فعلية للقوة التي تليمه.

فكل قطعة من قطعات هذه الحركة العامة^{١٥} المتداة أخذناها، وجدناها مسبوقة بعدم زمني، لكونها فعلية مسبوقة بقوّة؛ فهي حادثة بحدود زمانى. وجموع هذه القطعات والأجزاء ليس إلا نفس القطعات والأجزاء، فحكمه حكمها، وهو حادث زمانى بحدودتها الزمانى. فالمادة والطبيعة حادث حدوثاً زمانياً، هذا.

٣) هو زمان الحركة اليومية عند الجمهور - الذي قسموه إلى القرون والسنين والشهور والأسابيع والأيام والساعات والدقائق والتواقيع وغيرها - لكنه عند المثبتين للحركة الجومرية هو زمان الحركة الجومرية.

قال في الفصل الثالث عشر من المرحلة العاشرة من بداية الحكمة:
«إن لكل حركة زماناً خاصاً بها، هو مقدار تلك الحركة، وقد أطبق الناس على تقدير عامته الحركات وتعيين النسب بينها بالزمان العام، الذي هو مقدار الحركة اليريمية، لكنه معروفاً عندهم مشهوداً لهم كافتاً؛ وقد قسموه إلى: القرون، والستين، والشهور، والأسابيع، والأيام، وال ساعات، والدقائق، والثوانى، وغيرها، لتقدير الحركات بالتطبيق عليها.
و الزمان الذي له دخل في الحوادث الزمانية، عند المثبتين للحركة الجوهرية، هو زمان الحركة الجوهرية».

١٥- قوله تعالى: «فَكُلْ قطْعَةً مِنْ قطْعَاتِ هَذِهِ الْحَرْكَةِ الْعَامَّةِ»
لَا يَخْفِي مَا فِيهِ؛ فَإِنَّ الْمُسْبِرَقَيْتَ بَعْدَ زَمَانِي لَا يَصْدِقُ عَلَى الْقَطْعَةِ الْأُولَى، حِيثُ إِنَّهَا لَا حَرْكَة
لَا لَبَابٌ، فَلَا مَانَ.

هذا مضافاً إلى أن أجزاء الحركة إنما هي في الوهم، تحصل بانقسام الحركة وهماً. وليس للحركة في الواقع إلا وجود واحد ممتد بامتداد غير قار، ولا يتصور لهذا الوجود الواحد عدم زمانية؛ إذ الزمان من عوارض نفسه، موجود بعين وجوده، فلا زمان قبله حتى يصدق أنه مسبوق بالعدم الزمانى.

وأَمَّا مَا صَوَرَهُ الْمُتَكَلِّمُونَ فِي حَدُوثِ الْعَالَمِ - يَعْنِي مَا سَوَى الْبَارِئِ سَبَحَانَهُ - زَمَانًا، بِالْبَنَاءِ عَلَى اسْتِحْالَةِ الْقَدْمِ الزَّمَانِيِّ فِي الْمَمْكُنِ^{١٦}؛ وَمُحَصِّلَهُ أَنَّ الْوَجُودَاتِ الْإِمْكَانِيَّةِ مُنْقَطَّةٌ مِنْ طَرْفِ الْبَدْيَةِ، فَلَا مُوْجُودٌ قَبْلَهَا إِلَّا الْوَاجِبُ تَعَالَى. وَالزَّمَانُ ذَاهِبٌ مِنَ الْجَانِبَيْنِ إِلَى غَيْرِ النَّهَايَةِ؛ وَصَدْرُهُ خَالٍ عَنِ الْعَالَمِ، وَذِيلُهُ مُشْغُولٌ بِهِ طَرْفُهُ لَهُ.

فَقِيهُ^{١٧}: أَنَّ الزَّمَانَ نَفْسَهُ مُوْجُودٌ مُمْكِنٌ خَلْوَقُ الْوَاجِبِ تَعَالَى، فَلَيُجَعَّلُ مِنَ الْعَالَمِ الَّذِي هُوَ فَعْلُهُ تَعَالَى، وَعِنْدِ ذَاكَ لَيْسَ وَرَاءَ الْوَاجِبِ وَفَعْلُهُ أَمْرٌ آخَرُ، فَلَا قَبْلَهُ حَتَّى يَسْتَقِرَ فِي عَدَمِ الْعَالَمِ اسْتِقْرَارُ الْمَظْرُوفِ فِي طَرْفِهِ.

عَلَى أَنَّ القُولَ بلا تَنَاهِي الزَّمَانُ أَوْلًا وَآخَرًا، يَنْاقِضُ قَوْلَهُمْ باسْتِحَالَةِ الْقَدْمِ الزَّمَانِيِّ. مُضَافًاً إِلَى أَنَّ الزَّمَانَ كَمَ عَارِضَ لِلْعَرْكَةِ الْقَائِمَةِ بِالْجَسْمِ؛ وَعَدَمِ تَنَاهِيِهِ يَلْزَمُ عَدَمِ تَنَاهِيِ الْأَجْسَامِ وَحْرَكَاتِهَا، وَهُوَ قَدْمُ الْعَالَمِ، الْمُنَاقِضُ لِقَوْلِهِمْ بِمَحْدُوْتَهُ.

وَقَدْ تَنَقَّصَ بِعِصْمِهِمْ عَنِ إِشْكَالِ لِزُومِ كُونِ الزَّمَانِ لَا وَاجِبًا وَلَا مَعْلُولاً لِلْوَاجِبِ^{١٩}.

١٦- قَوْلُهُ^{١٨}: «يَعْنِي مَا سَوَى الْبَارِئِ سَبَحَانَهُ»

وَلَكِنْ لِمَا لَمْ يَكُونُوا مُعْتَدِّينَ بِيُوْجُودِ مُجَرَّدِ غَيْرِهِ تَعَالَى، فَمَا سَوَى الْبَارِئِ سَبَحَانَهُ يَسَاوِي عَنْهُمْ عَالَمُ الْمَادَّةِ.

١٧- قَوْلُهُ^{١٩}: «يَعْنِي عَلَى اسْتِحْالَةِ الْقَدْمِ الزَّمَانِيِّ فِي الْمَمْكُنِ»

هَكُذا أَثَبَتَنَا، بِخَلْفِ مَا فِي النُّسُخِ مِنْ قَوْلِهِ: «يَعْنِي».

١٨- قَوْلُهُ^{٢٠}: «يَعْنِي عَلَى اسْتِحْالَةِ الْقَدْمِ الزَّمَانِيِّ فِي الْمَمْكُنِ»

بِزَعْمِ أَنَّ دَوْمَ وَجُودِهِ يَغْنِيُهُ عَنِ الْعِلْمِ، فَيَصِيرُ وَاجِبًا.

١٩- قَوْلُهُ^{٢١}: «فَقِيهُ»

مِنْ هَنَا إِلَى آخرِ الْفَصْلِ تَكَرَّرَ لِمَا مَرَّ فِي الْفَصْلِ السَّادِسِ مِنَ الْمَرْحَلَةِ الْرَّابِعَةِ، وَأُخْرَى فِي الْفَصْلِ الثَّالِثِ مِنَ الْمَرْحَلَةِ الثَّامِنَةِ.

٢٠- قَوْلُهُ^{٢٢}: «تَنَقَّصُ بِعِصْمِهِمْ عَنِ إِشْكَالِ لِزُومِ كُونِ الزَّمَانِ لَا وَاجِبًا وَلَا مَعْلُولاً لِلْوَاجِبِ»

أَيْ: عَنِ الْمُشَكَّلَةِ الْلَّازِمَةِ عَلَى قَوْلِهِمْ، حِيثُ يَعْتَقِدُونَ بِيُوْجُودِ الزَّمَانِ فِي مَاوِرَاءِ الْعَالَمِ، فَهُوَ أَمْرٌ

بأنَّ الزمانُ أمرٌ اعتباريٌّ^{٢٠}، لا بأس بالقول بكونه لا واجباً ولا معلولاً للواجب. وفيه: أنَّه يستوي حينئذ القول بحدوث العالم وقدمه زماناً، إذ لا حقيقة للزمان. وتفصي عنده آخرون بأنَّ الزمان انتزاعيٌّ^{٢١}، منزع من الوجود الواجب، تعالى عن ذلك.

واعتراض عليه بأنَّ لازمه عروض التغيير للذات الواجبية. وأجيب عنه بأنَّا لا نسلِّم وجوب المطابقة بين المتردِّع والمتردِّع عنه. وأنت خبير بأنَّه التزام بالسفسطة.

لَا ليس بمحض، كما أنه ليس بواجب. وهذه المشكلة هي الأساس الوحيد لما أورده المصنف^{٢٢} على مذهبهم من الإبرادات الثلاثة.

قوله^{٢٣}: «تفصي بعضهم عن»

قال في المعجم الوسيط: تفصي منه وعنـه: تخليـصـ منه.

٢٠- قوله^{٢٤}: «بأنَّ الزمانُ أمرٌ اعتباريٌّ»

وهيـنـيـ لا حقيقة له وراء الوهم، كما مـرـ في الفصل السادس من المرحلة الرابعة. و لا بـأـسـ بالـقـوـلـ بـكـوـنـهـ لاـ وـاجـبـاـ وـ لاـ مـعـلـوـلاـ لـالـوـاجـبـ،ـ إذـ هـوـ أـمـرـ عـدـمـيـ لـاـ وـاقـعـ لـهـ،ـ فـهـوـ خـارـجـ عـنـ مـقـمـ الـوـاجـبـ وـ الـمـمـكـنـ.

٢١- قوله^{٢٥}: «بأنَّ الزمان انتزاعيٌّ»

اعلم أنـهـمـ يـقـسـمـونـ الـأـمـرـ إـلـىـ مـتـأـصـلـةـ وـ اـنـتـزـاعـيـةـ وـ اـعـتـبـارـيـةـ:ـ فالـمـتـأـصـلـةـ مـاـلـهـ وـاقـعـيـةـ عـيـنـيـةـ بـعـيـالـهـ،ـ كـالـجـسـمـ.

وـ الـأـنـتـزـاعـيـةـ مـاـلـهـ وـاقـعـيـةـ عـيـنـيـةـ بـعـيـالـهـ،ـ وـ لـكـ هـنـاكـ وـاقـعـيـةـ عـيـنـيـةـ لـشـيـءـ مـتـأـصـلـ،ـ وـ تكونـ الـأـنـتـزـاعـيـةـ مـوـجـودـةـ بـعـيـنـ وـجـودـ،ـ كـالـغـرـفـةـ وـ التـحـتـيـةـ وـ الـيمـينـ وـ الـيـارـ الـمـوـجـودـةـ بـعـيـنـ وـجـودـ مـوـضـعـهـاـ.

وـ الـأـعـتـبـارـيـةـ مـاـلـهـ وـاقـعـيـةـ أـصـلـاـ،ـ كـالـمـلـكـيـةـ وـ الـحـرـيـةـ الـأـعـتـبـارـيـتـيـنـ.ـ فـتـفـصـيـ السـابـقـوـنـ بـجـعـلـ الـزـمـانـ مـنـ الـأـمـرـ الـأـعـتـبـارـيـةـ،ـ وـ هـنـاءـ بـجـعـلـهـ مـنـ الـأـمـرـ الـأـنـتـزـاعـيـةـ.

الفصل الرابع والعشرون

في دوام الفيض

قد تبيّن في الأبحاث السابقة أنّ قدرته تعالى هي مبدئيته للإيجاد وعليّته لما سواه؛ وهي عين الذات المتعالية. و لازم ذلك، دوام الفيض^١، واستمرار الرحمة، و عدم انقطاع العطية. ولا يلزم من ذلك دوام عالم الطبيعة، لأنّ المجموع ليس شيئاً وراء الأجزاء^٢، و كلّ جزءٍ حادث مسبوق بالعدم. ولا تكرّر في وجود العالم^٣.

١- قوله ^{﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾}: «لازم ذلك دوام الفيض» لأنّ المبدء وإن كان بمعنى الفاعل، إلا أنّ الفاعل هنا علةٌ تامة، إذ لا يتصرّر هناك أمرٌ غير الواجب يتضمن إليه حتى يتمّ بذلك عليه للعالم. فهل يمكن أن يفرض وجود وراء الواجب و العالم، بعد براهين التوحيد؟!

٢- قوله ^{﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾}: «لأنّ المجموع ليس شيئاً وراء الأجزاء» إشارة إلى ما مرّ في الفصل السابق من بيان حدوث العالم المادي زماناً. ولا يخفى عليك: أنه - لوثة - يثبت انقطاعه، كما يثبت حدوثه، حيث إنّ كلّ جزءٍ من الحركة منقطع ملحوظ بالعدم، و العالم ليس وراء الأجزاء، فالعالم أيضاً منقطع ملحوظ بالعدم، أي إنه ليس بأبدٍ، كما أنه ليس بأذلي.

٣- قوله ^{﴿لَا تَكْرَرُ فِي وِجْدَانِ الْعَالَمِ﴾}: دفع لما يتوهم من أنّ عالم الطبيعة دائم لما فيه من تكرّره، كوراً بعد كور، وإن لم يكن كلّ دور منه دائماً لأجل ما ذكر من الدليل على حدوثه و انقطاعه زماناً.

على ما يراه القائلون بالأدوار والأكور، لعدم الدليل عليه.

٣- قوله تعالى: «لا تکرر في وجود العالم»

لما ذكر دوام فبضه تعالى، وأنه لا يستلزم دوام عالم الطبيعة، تعرّض لمنع قول يناسب ذكره محل الكلام، وهو القول بتكرر عالم المادة والطبيعة. والمراد تكرره بمثله، وأما تكررها بعينه فهو محال، كما مرّ في الفصل الخامس من المرحلة الأولى.

قوله تعالى: «لا تکرر في وجود العالم»

في مقام الإثبات، أي: لا نسلم تكرر وجود العالم.

يدلّ على ما ذكرنا قوله: «العدم الدليل عليه»؛ فإن عدم الدليل لا يكون دليلاً للعدم.

٤- قوله تعالى: «على ما يراه القائلون بالأدوار والأكور»

قال في الرسالة السادسة والثلاثين من رسائل إخوان الصفا (ج ٣، ص ٢٤٩): «اعلم أنَّ للفلك وأشخاصه، حول الأركان الأربع التي هي عالم الكون وفساده، أدواراً كثيرة لا يحصي عددها إلا الله تعالى. ولأدوارها كور... اعلم أنَّ الأدوار خمسة أنواع: فمنها أدوار الكواكب السيارة في أفلاك تداويرها.

ومنها أدوار مراكز أفلاك التدوير في أفلاكها الحاملة.

ومنها أدوار أفلاكها الحاملة في فلك البروج.

ومنها أدوار الكواكب الثابتة في فلك البروج.

ومنها أدوار الفلك المحيط بالكلّ حول الأركان.

وأما الأكور فهي استثنافتها في أدوارها، وعودتها إلى مواضعها مرّة بعد أخرى....

ثم أعلم أنَّ من هذه الأدوار ما يكون في كلّ زمان طويلاً مرّة واحدة. و منها ما يكون في كلّ زمان قصير مرّة واحدة. فمن الأدوار التي تكون في الزمان الطويل أدوار الكواكب الثابتة في فلك البروج، وهو في كلّ ستة وثلاثين ألف سنة مرّة واحدة. و من الأدوار التي تكون في كلّ زمان قصير مرّة واحدة أدوار الفلك المحيط بالكلّ حول الأركان الأربع، في كلّ أربع وعشرين ساعة مرّة واحدة....

ثم أعلم أنَّ كلَّ الحوادث التي تكون في عالم الكون وفساده هي تابعة لدوران الفلك، وحادثة

و ما قيل^٥: إنَّ الأفلاك والأجرام السُّلُوكية دائمة الوجود بأشخاصها، وكذلك كليات العناصر والأنواع الأصلية المادِّية دائمة الوجود، نظراً إلى أنَّ عللها مفارقة آية عن التغيير.

يدفعه عدم دليل يدلُّ على كون هذه العلل تامة منحصرة غير متوقفة في تأثيرها على شرائط و معدّات مجهولة لنا تختلف معلولاتها باختلافها فلا تتشابه الخلقة في

هـ عن حركات كواكبها و مسیرها في البروج، و قرارات بعضها مع بعض، و اتصالاتها بإذن الله تعالى. فمن تلك الحوادث ما هو ظاهر جلي للكل إنسان، و منها ما هو باطن خفي يحتاج في معرفتها إلى تأمل و تفكير و اعتبار. انتهى.

ولا يخفى عليك بداعه وجود أدوار و أكور، كالحركة اليومية، و الشهريّة و علاماتها من الهلال و البدر و غيرها، و الفصول الأربع، و إنما الذي يميّز القائلين بالأدوار و الأكور هو ذهابهم إلى وجود دور لمجموع العالم المادي، يتّهي فيه العالم إلى ما كان عليه في بدء وجوده، و كور هو استبناه مثل الدور السابق بجميع ما يلزم من الحوادث و الكائنات. و يسمّون كلَ دور «بالسنة الكبرى» التي ذهب بعضهم إلى أنها ستة و ثلاثون ألف سنة، و بعضهم إلى أنها ثلاثة و سبعون ألف سنة، و يسمّيه الإسلاميون منهم بالسنة الأولى. و زاد بعضهم أنَّ كلَ يوم منها هو ما أشار الله تعالى إليه بقوله: «يدبر الأمْرُ من السماوات إلى الأرض ثم يرجع إليه في يوم كان مقداره ألف سنة متنا تعدون». فراجع أسرار الحكم للحكيم السبزواري، ص ١٧٠.

فمن القائلين بالأدوار و الأكور هرقلطيوس (٤٧٥-٥٤٠ ق.م.) الذي يرى انوار مبدأ للأشياء، فيتكاشف بعضها و يصير بحراً، و يتکاشف بعض البحر فيصير أرضاً. و ترتفع من الأرض أبخرة رطبة تراكم سجباً... حتى يتولّ النبات و الحيوان على وجه الأرض. و يذهب إلى أنَّ النار تخلص شيئاً فشيئاً مما تعوّلت إليه، فبأيّ وقت لا يبقى فيه سوى النار، و هذا هو الدور التام أو السنة الكبرى، تتكّر إلى غير نهاية، و المبادلة متصلة: من الأشياء إلى النار، و من النار إلى الأشياء. (تاریخ الفلسفة اليونانية، ص ١٨).

٥. قوله **هـ**: «ما قيل»

أي قيل لإثبات تكرر الأدوار و الأكور.

أدواء رهاب

على أن القول بالأفلاك والأجرام غير القابلة للتغير وغير ذلك، كانت أصولاً موضوعة مأخوذة من الميأة^٧ والطبيعتيات القدیتین، وقد انفسخت اليوم هذه الآراء.

تم الكتاب والحمد لله في السادس عشر من شهر الحرام من سنة ألف وثلاثمائة وخمس و تسعين من الهجرة النبوية. والصلوة على محمد وآلـه.

٦- قوله تعالى: «فَلَا تُتَشَابِهُ الْخَلْقَةُ فِي أَدْوَارِهَا»

أي: ليس لها أكواراً، فإن الأكوار كما مر في بعض تعاليقنا السابقة هي استثناف العالم دوراتها؛
والاستثناف لا يكون إلا بكون الدور اللاحق مشابهاً للسابق.

ثم لا يخفى عليك: أنه لم يدفع بهذا البيان دوام عالم الطبيعة، وإنما دفع ما كان القاتل بصدره من إثبات الأدوار والأكوار.

وأما الدوام فقد مرّ أثناً منه إيطاله بما بيئه في الفصل السابق من حدوث العالم زماناً.

٧- قوله تعالى: «كانت أصولاً موضوعة مأخوذة من الهيابة»،
هكذا أثبتنا، بخلاف ما في النسخ من قوله: «أصولاً موضوعة من الهيابة».

* * *

فهرست کتب جدید

هرگز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام شعبان

- | | |
|---|--|
| آیت‌الله مصباح‌یزدی
ابوالفضل احمدی
آیت‌الله مصباح‌یزدی
رضا صادقی
مجتبی مصباح
محمد حسین‌زاده
حسین‌علی عربی
شمس‌الله مریمچی
جلالی - سوری
آیت‌الله مصباح‌یزدی
اسدالله جمشیدی و دیگران
مهدی طالب و دیگران
عبدالرضا ضرابی
آیت‌الله مصباح‌یزدی
معاونت پژوهش
مرتضی صاحب‌فصلوں
آیت‌الله مصباح‌یزدی و دیگران
علی جدید بناب
عبدالرضا ضرابی
آیت‌الله جوادی‌آملی و دیگران
آیت‌الله مصباح‌یزدی
حسین دبیا
آیت‌الله مصباح‌یزدی | ۱ آفتاد ولايت
۲ اسلام تمدن آيندگان
۳ الهيات شفا
۴ باور به خدا
۵ بنیاد اخلاق
۶ پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر
۷ تاریخ تحقیقی اسلام (چهار جلد)
۸ تبیین جامعه‌شناسی واقعه کربوپلا
۹ تجربه عرفانی و اخلاقی
۱۰ تعدد قرائت‌ها
۱۱ جستاری در هستی‌شناسی زن
۱۲ جهانی سازی
۱۳ چکیده پایان نامه‌های مؤسسه تاشهیریون ۸۱
۱۴ در برتو ولايت
۱۵ در جستجوی راهکارهای تدوین کتب درسی
۱۶ شکاف طبقاتی، توزیع مجدد ثروت و...
۱۷ صمانت‌های اجرای قانون اساسی
۱۸ عملکرد صهیونیسم در برایر جهان اسلام
۱۹ فلسفه تعلیم و تربیت
۲۰ منشور روحانیت - اصلاحات
۲۱ نقش تقاضید در زندگی انسان
۲۲ نگرشی توین به مسأله اتحاد عاقل و معقول
۲۳ یاد او |
|---|--|